فهمي هويدى



مواطنون لا ذميون

دار الشروق



مواطنون لاذميون

الطبعة الثانية
١٤١٠ هـ - ١٩٩٠ م

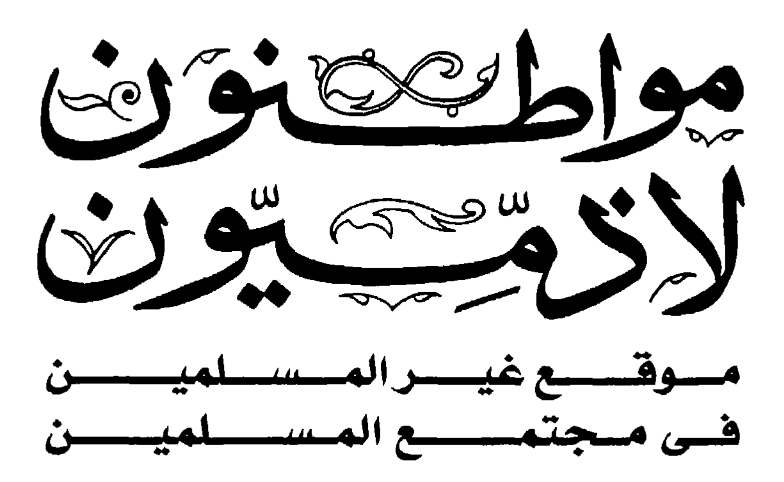
الطبعة الثالثة
١٤٢٠ هـ - ١٩٩٩ م

أسسها محمد المعلم عام ١٩٦٨

القاهرة : ٨ شارع سيبويه المصرى - رابعة العدوية - مدينة نصر
ص.ب : ٣٣ البانوراما - تليفون : ٤٠٢٣٣٩٩ - فاكس : ٤٠٣٧٥٦٧ (٠٢)

بيروت : ص.ب : ٨٠٦٤ - هاتف : ٣١٥٨٥٩ - ٨١٧٢١٣
فاكس : ٨١٧٧٦٥ (٠١)

فهمي هويدي



دار الشروق

بسم الله الرحمن الرحيم

«ومن أعجب ما يحدث أن نيران الفتنة تشتعل بين الفئتين ، مسلمين ونصارى ، وربما يلتقي الجمعان منهم ويقع المصاف بينهم ، ورفاق المسلمين والنصارى تختلف بينهم دون اعتراض ، واختلاف القوافل من مصر إلى دمشق على بلاد الافرنج غير منقطع . وللنصارى على المسلمين ضريبة يؤدونها في بلادهم ، وهي من الآمنة على غاية . وتجار النصارى يؤدون في بلاد المسلمين ضريبة على سلعهم ، والاتفاق بينهم الاعتدال . وأهل الحرب مشتغلون بحربهم ، والناس في عافية ، والدنيا لمن غلب ! »

«ابن جبير»



تقـــديــم

لا يستطيع أحد أن ينكر أن ثمة أزمة ثقة تشوب العلاقات بين المسلمين وغير المسلمين ، وأن هذه الأزمة محصلة لتراكمات كثيرة ، تاريخية ومعاصرة ، بعضها تم بطريق الصدفة والخطأ ، وبعضها وقع عمداً وبسوء قصد .

ولا سبيل إلى تخطي هذه الأزمة الا بمواجهة أسبابها ، بأقصى قدر ممكن من الصراحة والشجاعة والحسم ، لأن أي سكوت أو مداراة على تلك الأسباب ، هو بمثابة تجاهل لألغام مزروعة في الجسم العربي والإسلامي . وإذا كان قد قدر لبعض هذه الألغام أن ينفجر بأشكال وأحجام مختلفة في بعض الدول العربية – لبنان ومصر بالأخص – فيعلم الله أين وكيف ستكون الانفجارات التالية ، إذا استمر الحال على ما هو عليه ، ولم تتضافر الجهود لنزع تلك الألغام وإبطال مفعولها .

وإن شئنا أن نمارس قدراً من المصارحة ، فلا مفر من أن نسجل أن ثمة جراحاً في الذاكرة الإسلامية يصعب تجاهلها . ذلك أن المسلمين عانوا الكثير – ولا يزالون – من غير المسلمين ، حتى يمكن أن يقال ، بغير مبالغة كثيرة ، ان المسلمين مجنى عليهم في هذه القضية . فليس من اليسير أن تمحى من تلك الذاكرة فظائع ومرارات الحروب الصليبية ، وليس من اليسير أن ينسى المسلمون عذابات إخوانهم في الأندلس وصقلية . وعسير بنفس القدر أن ينسى المسلمون المعاصرون معاناتهم في ظل الاستعمار الانجليزي في المشرق ، والاستعمار الفرنسي في المغرب ، أو أن يتجاهلوا أحزان الأقليات المسلمة في مختلف دول آسيا وأفريقيا ، وما يلقونه من ظلم وعسف على أيدي غير المسلمين .

وإذا كان الفاعل الأساسي في ذلك كله هو غير المسلمين في خارج العالم الإسلامي ، الأمر الذي قد يبرر مشاعر الارتياب والرفض من جانب قطاعات عريضة من المسلمين ، الا أن هذه المشاعر انعكست أيضاً ـ وللأسف ـ على موقف البعض من غير المسلمين الذين يعيشون معهم وفي بلادهم .

إن هذه الملابسات لم تفرز فقط جروحاً في الذاكرة والأعماق الإسلامية ، ولكنها أيضاً تركت بصمات قوية على الفقه الإسلامي . ذلك أنه إذا كان الدين من صنع الله ووحيه ، فإن الفقه يظل من صنع التاريخ ، الأمر الذي خلف لنا تراثاً من الصياغات والاجتهادات الفقهية ، يحتاج بعضها إلى مراجعة . في حين يحتاج البعض الآخر إلى حذف وإلغاء ، سواء لأنها لا تعبر تماماً عن روح التعاليم السماوية ونصوصها ، أو لأنها كانت نتاج ظروف تاريخية طويت وانقضت ، ولم تعد معبرة عن روح العصر ومتطلباته .

في الجانب غير الإسلامي هناك أيضاً شكوك ومحاذير ، وجروح في الذاكرة لا زالت باقية لم تندمل . وهذه الشكوك والجروح بعضها ناشيء عن تلك الممارسات الشاذة والخاطئة التي تشكل استثناء على الموقف الإسلامي العام تجاه غير المسلمين . والبعض الآخر ناشيء عن تخوف من عدة نصوص واجتهادات إسلامية ، روج لها البعض فهماً غير صحيح يهدر حقوق الآخرين ويهددهم ، فضلاً عن أنه من بين تلك الاجتهادات ما هو ظالم وغير منصف حقاً لغير المسلمين .

وقد عمق من تلك الشكوك والمخاوف أن بعض الدعاة الإسلاميين في زماننا هذا تبنوا موقفاً متشدداً من غير المسلمين ، اعتمد بالدرجة الأولى على تأويل نصوص الكتاب والسنة وتلك الاجتهادات الفقهية غير المنصفة .

وإذ يُبرَّر التخوف في هذه الحالة ، الا أن ما ينبغي الانتباه إليه هو أن هذا الشذوذ الفكري السائد في زماننا لم يصب غير المسلمين فقط ، ولكنه أصاب المسلمين أيضاً . بل أكاد اقول إن إصابة المسلمين منه أفدح ، لأن ما أصاب غير المسلمين قد يكون ظلماً لا يغير من كونهم أهل كتاب في نهاية الأمر ، ولكن ما أصاب المسلمين هو « تكفير » وخروج على الملة ، عواقبه عظيمة ووخيمة !

وإذا كنا هنا نتحدث عن المتخوفين من غير المسلمين ، تأثراً بالفهم الخاطئ للوحي وللتاريخ ، فإن ذلك لا ينفي وجود قدر من سوء النية والقصد ، عند قلة ممن يرفضون الإسلام لمجرد أنه الإسلام ، وهؤلاء لا يكتفون بالرفض ، ولكنهم يروجون لكل المقولات التي يمكن أن تجرح الإسلام وتسيء إليه . وكتابات بعض المستشرقين والمستعربين والمتعصبين حافلة بتلك الأقاويل ، التي تحمل في ظاهرها دفاعاً عن حقوق غير المسلمين ، بينما هي مشحونة في باطنها بمختلف أنواع السموم وصور التحريض على الإسلام .

إن تلك المخاوف الحقيقية والمفتعلة لا بد وأن تزول . فنحن بإزاء موقف يتهدد المسلمين وغير المسلمين ، الاستسلام له سيقود الجميع إلى قاع اليم ، والسكوت عليه اشتراك في الجريمة يقترب من التواطؤ والتستر ـ وليس أمامنا ، إذا أردنا لأنفسنا بقاءً واستمرارا ، إلا أن نستجمع القوى ، ونتشبث بما تبقى من خير وعقل لدى هذه الأمة ، لنثبت ونقاوم ونمسك بالزمام قبل أن يفلت .

حقاً ، إن مسؤولية الطرف الإسلامي هنا أكبر وأكثر جسامة . فحيث يكونون أغلبية ، فانهم يطالبون بموقف يبعث الطمأنينة والأمان في نفوس الأقلية ، فضلاً عن موقف يعبر بصدق عن جلال الرسالة وسمو التعاليم التي جاء بها الإسلام .

لكن ذلك ينبغي أن لا يرفع التكليف عن الأقلية ، التي تظل مطالبة أيضاً بأن تباشر مسؤوليتها ، وأن تتصرف ليس فقط بصورة تعزز الثقة فيها ، ولكن أيضاً بروح الشريك الأمين الذي يهمه إنجاح « المشروع » الذي هو طرف فيه ، والذي ارتبط مصيره بمصيره .

وغاية ما يطمح إليه هذا الكتاب أن يسهم ـ مع ما سبقه من كتابات ـ في إضاءة الطريق أمام أبناء هذه الأمة ، مسلمين وغير مسلمين ، ليتبينوا بوعي مواضع خطاهم ، ويلملموا شتاتهم المبعثرة ، وطاقاتهم المهدورة ، تكريساً لأواصر المودة والرحمة ، وانطلاقاً نحو مستقبل يسع الجميع ، ويسعد فيه الجميع .

وهذا الإسهام ـ إذا تحقق ـ فواجب الانصاف يقتضيني أن أسجل فضلاً وشكراً لأساتذة وإخوة أعانوني على ما بذلت من جهد ، بالمراجعة والتوجيه والتزويد .

وأخص بالذكر من هؤلاء الدكتور عبد العزيز كامل والدكتور أحمد كمال أبو المجد والدكتور عبد الستار أبو غدة مقرر الموسوعة الفقهية بوزارة الأوقاف في الكويت ، والأستاذ محيى الدين عطية مدير دار البحوث العلمية للنشر ، والمسؤولين عن مكتبة جامعة الكويت .

أما إذا لم يتحقق لذلك الإسهام هدفه المنشود ، فإن تلك تظل مسؤوليتي وحدي ، أني وقفت على منابع وفيرة وجليلة ولم أغترف منها الا القليل أو غير المجدي ، فأخطأت الأداء أو أخطأت السبيل .

ولا يسعني حينئذ إلا أن أسأل الله تعالى أن يغفر لي ما اقترفت يداي !

البَـابُ الأوّلـُ

كلمتـَـان للتـّـاريخ

الفَصْـل الأولـــ : تِـلكَ المفَـاتِيـح الضَّـائعَة

الفَصْــل الثّـاني : الاقليّـات.. شهَادَة للإسْـلام



الفصل الأول

تلك المفاتيح الضائعة

نحن أمام نموذج فادح للتشخيص المغلوط ، الذي يتداخل فيه الخطأ بالخطيئة !

فالرائج أن ثمة « مشكلة » بين الإسلام وغيره من الأديان ، أو بين المسلمين وغيرهم من المسيحيين أو اليهود . وأن هذه المشكلة بلغت حداً من التعقيد يتعذر معه حلها وفض الاشتباك من حولها . الأمر الذي دعا الفرقاء إلى التسلح بالنصوص والاجتهادات الفقهية حيناً ، وبمدافع البازوكا والعبوات الناسفة والمسدسات كاتمة الصوت حيناً آخر . وباتت صيغة الحوار المفترض تتراوح بين التراشق بالحجج ، والتراشق بالقذائف الصاروخية .

وذلك تبسيط شديد للقضية ، لا يفسر الا بسوء الفهم والتقدير ، وربما بسوء النية أيضاً ، لأن مثل هذه المقولات ليست الا أكذوبة أو خدعة كبرى .

إن القراءة غير البريئة لأحداث التاريخ ، تكشف لنا عن بعد للقضية أعمق ، وأخطر ، مما يتصوره الكثيرون . إذ ليست هناك في حقيقة المنظور الإسلامي معركة بين الإسلام والمسيحية واليهودية . وليست هناك معركة بين المسلمين وغيرهم من المسيحيين واليهود . نعم ، التطابق غير قائم ، واختلاف الشرائع لا ينكر ، لكن ذلك كله شيء و« المعركة » شيء آخر .

المعركة الحقيقية ، فيما تكشف عنه تلك القراءة للتاريخ ، تكمن في صراع النفوذ والسلطان ، والصراع بين التقدم والتخلف .

المعركة الحقيقية تدور على جبهتين ، أو قل جبهة واحدة ذات وجهين هما : التقدم والاستقلال . والعدو الحقيقي هو الانحطاط والتبعية .

إن دروس ١٤ قرناً من عمر الإسلام ، كلمة الله الأخيرة ، تقودنا إلى هذا

التشخيص . فقد كانت الفتنة تطل برأسها ، والمعارك تدور رحاها ، كلما بلغ التدهور والضعف مداه . وكلما احتدم صراع النفوذ ، واستطاعت القوى الكبرى أن تتسلل إلى ديار الإسلام . وفي الحالتين كان الدين هو الضحية أو الذريعة ، وكان المتدينون هم الوقود والقربان .

إن البحث في الديانات عن جذور المشكلة ، هو بداية الطريق إلى التشخيص الخاطئ والمغلوط .

والإصرار على هذا المنهج هو الخطيئة بعينها ، التي لا تخلو من سوء نية ، وخبث في القصد . ومحاولة اكتشاف محركات ومخططات الصراع بين مختلف القوى ، هي التي تقودنا إلى التشخيص الصحيح ، وتضع أيدينا على موضع الداء ، بل والدواء أيضاً .

وإذا جاز التعبير ، فإن البحث عن الفاعل في القضية يجب أن يخرج من فلك « اللاهوت » ويظل محصوراً في دائرة « الناسوت » وحدها . إذ الأمر كله أقرب إلى السياسة منه إلى الدين بالمعنى الشائع والمتداول .

ويظل التاريخ مرشداً لنا في تلك المحاولة ، بقدر ما تظل تلك القراءة غير البريئة له ضرورية كمنهج ، لفهم وقائعه على وجهها الصحيح وفي سياقها المناسب . وإذا اضطررنا لأن نخوض في معالجات النصوص أو اجتهادات الفقهاء ، فان ذلك يعد من باب إزاحة اللبس واستجلاء الغوامض ، أو من باب سد الذرائع وتفنيد المزاعم . وربما من باب ازاحة ظلال التاريخ وتأثيراته .

إن إدراكنا لطبيعة المسرح الذي شهد الصراع ، ثم تحديدنا لحجم ودور مختلف أطرافه ، سوف يساعدنا بكل تأكيد على الإمساك بخيوط « الأزمة » من البداية ..

لقد شاءت الأقدار أن ينسحب تعبير « الأمة الوسط » ، الذي وصف الله تعالى به المسلمين في القرآن الكريم على ما هو أكثر من معنى الخيار والعدل ، كما تقول مختلف التفاسير[1] . ولكن الصدفة التاريخية ، وربما الحكمة الإلهية ، شاءت أن تنمو شجرة الدعوة على مسرح يتسم بالوسطية ـ أيضاً ـ بين الشرق والغرب . وهي المنطقة التي باتت « بحكم الطبيعة وبأمر الجغرافيا ضحية موقعها الجغرافي الأوسط »[2] .

إن وجود العالم العربي في منطقة « التماس » بين الشرق والغرب ، رشحها

لتظل مسرحاً طبيعياً لصراعات القوى العالمية ، منذ الأزل وإلى الأبد . منذ الحروب الأولى لطروادة والفرس في القرن الثاني عشر قبل الميلاد ، وإلى أن يشاء الله . وهو صراع يراه البعض بين الشرق والغرب ، ويراه آخرون بين قوة البحر (الآسيويون) وقوة البحر (الأوروبيون)[٣] .. وأيا كان الأمر ، فان المحصله النهائية أن العالم العربي بطبيعته الاستراتيجية صار منطقة صراع وأرض معركة بين الطرفين القطبين ، من يسيطر عليه يهدد الآخر ، ومن يسيطر على الآخر يملك العالم . ذلك في الماضي عندما كانت المنطقة هي عصب التجارة فيما بين الشرق والغرب ، فما بالكم بالحاضر ، وفي المنطقة ثروة النفط وأحد أهم مصادر الطاقة في العالم .

وعندما بدأ النبي عليه الصلاة والسلام يبشر بدعوته كانت القوى الأساسية في الجزيرة العربية ثلاثاً هي :

* المشركون ، وفيهم الجاه والسلطان . ومركزهم مكة ، وفيها صنمهم الأكبر « هبل » الذي كان يتصدر الكعبة ، وقد صنع من العقيق على هيئة إنسان ، وحوله انتصب ٣٦٠ صنماً ، فيما يرى ابن عباس[٤] .

* اليهود ، وكانت قلعتهم الأساسية هي يثرب (المدينة فيما بعد) . وكان هؤلاء قد قدموا إلى الجزيرة العربية من الشام ، هرباً من ظلم الرومان والبيزنطيين . وكانت قبائلهم التي استقرت في يثرب ـ وشكلت نصف سكانها تقريباً ـ هي بنو قينقاع ، وبنو النضير وبنو قريظة . ومنهم تبع الحميري الذي ذهب إلى جنوب الجزيرة مع جماعة من اليهود ، فنشروا دينهم في اليمن وما حولها . الأمر الذي وزع تجمعاتهم فيما بين يثرب وخيبر وتبوك وتيماء ووادي القرى ، في شمال الجزيرة ، ثم في اليمن وما جاورها في الجنوب[٥] .

* النصارى ، وقد نبالغ إذا قلنا إنهم كانوا « قوة » في الجزيرة العربية ، بحجم اليهود مثلاً ، ولكن الثابت أنه كان لهم كيان ووجود لا ينكر . وتاريخياً ، فإن بعضاً من نصارى الشام لجأوا إلى الجزيرة فرارا من ظلم الرومان ، حيث اعتصموا برؤوس الجبال والوديان ، وأن النصرانية وصلت إلى الجزيرة أيضاً عن طريق تجارة الرقيق الأبيض من أفريقيا والأمبراطورية الرومانية والصقالبة والجرمان من الجنسين ، حتى تنصر من العرب قبائل عدة منها قبائل غسان وتغلب وتنوخ ولخم وخزام وغيرها .

وعند ظهور الإسلام كان للنصارى وجود غير مؤثر في مكة والمدينة ، وكان بعضهم لم يكن قد تعلم اللغة العربية بعد وثبت أنهم سعوا إلى تعلم العربية ، وإن ظل أكثرهم يرطنون أو يتلعثمون عند النطق بها .

وكان النصارى فرقاً عديدة ، عرفت منهم الجزيرة العربية فرقتان هما : النساطرة ، وقد اعتنقت مذهبهم قبائل اللخميين الذين تمركزوا في الحيرة ، قرب نهر الفرات وعلى حدود فارس . واليعاقبة وهم قبائل الغساسنة في شمال الجزيرة والشام . وكان نصارى نجران في الجنوب على مذهب اليعاقبة(٦) .

ذلك في داخل الجزيرة العربية ..

أما في خارج الجزيرة ، فقد كانت أعتى قوتان في العالم هما الرومان والفرس . والمعنى الذي تدل عليه الكلمتان يوحي بحجم وطبيعة كل منهما . فروما (Hroma) في اللاتينية هي « الجبارة » ـ وفارس (Persae) هم المخربون(٧) .

كان الفرس مجوساً بالدرجة الأولى ، وإن كانت النصرانية هي دين أغلب سكان العراق العربي ، رغم خضوعهم لسلطان الفرس . وكان الرومان قد اعتنقوا النصرانية التي توزعت فرقها حول الجزيرة العربية ، بحيث كان النساطرة في الموصل والعراق وبعض بلاد فارس . واليعاقبة في مصر والنوبة والحبشة . والملكانية في الشام وبلاد المغرب والأندلس(٨) . وذكر ميور أن الامبراطورية الرومانية الشرقية كانت تعاني من التمزق المذهبي بين هذه الفرق الثلاث(٩) .

في البدء كان الاغريق ، الذين أقاموا امبراطورية شملت غرب آسيا الصغرى وأجزاء من إيطاليا وايبريا وشمال أفريقيا وليبيا ومصر والشام والعراق . ثم ورث الرومان سلطان الغرب ، وأقاموا امبراطورية ضخمه ابتلعت امبراطورية الاغريق وتجاوزتها ، في رقعة مترامية الأطراف من العالم القديم ، توزعت على آسيا وأوروبا وأفريقيا ، حتى وصفها توينبي بأنها المثال النموذجي للدولة العالمية . وفيها استطاعت روما أن تفرض ما عرف باسم السلام الروماني لعدة قرون .

ولم تكن علاقات القوتين العاتيتين سوى حلقات متصلة من الصراع المرير ، الذي تمتد جذوره إلى المرحلة الاغريقية ، حيث استمرت حروب طروادة قروناً بين فارس وأثينا ، وكان الوعي بخطورة الأهمية الاستراتيجية لمنطقة الشرق الأوسط ـ الواقعة بين شقي الرحى ـ هو أهم دروس ذلك الصراع التاريخي(١٠) .

جبهات الصراع

لقد بدأ الصراع في داخل الجزيرة العربية ، بين الدعوة الجديدة والقوى المؤثرة على ذلك المسرح المحدود ؛ وهم المشركون واليهود بالدرجة الأولى . وللدقة فإن أول مواجهة حدثت بين النبي عليه الصلاة والسلام وكفار قريش قبل غيرهم . منذ أعلنها رسول الله حرباً لا رجعة فيها ضد أصنامهم وقيمهم . الأمر الذي قابلوه بردود أفعال عنيفة وضارية ضد كل من اعتنق الدين الجديد . مما اضطر النبي إلى تهجير بعض أصحابه إلى الحبشة بعد خمس سنوات من بدء الدعوة ، ثم هجرته مع مجموع المسلمين إلى المدينة بعد ١٣ عاماً قاسية ومرة في مكة .

ولكن تلك الهجرة بقدر ما كانت خطوة في اتجاه تأسيس الدولة الاسلامية ، خاصة بعد إعلان الصحيفة التي تعد أول دستور مكتوب يحدد علاقات المسلمين ببعضهم ، وعلاقاتهم بغيرهم (اليهود في ذلك الحين) .. الا أن الهجرة وانتشار الدعوة في معقل اليهودية قادا إلى مواجهة مكشوفة مع زعماء اليهود . الذين أحسوا أن سلطانهم في خطر . وكان أول صدام مبكر بين المسلمين والزعامات اليهودية المتوجسة بعد معركة بدر .. بدأ اليهود ، بعد أن صدمتهم نتيجة المعركة التي لم يكونوا يتوقعوها ، يروجون الشائعات ضد المسلمين ، ويشنون حرباً نفسية ضد رسوله ودعاته ويمارسون التجسس على المسلمين لصالح المشركين .. كما أنهم كانوا قد تلقوا رسالة من قريش تحرضهم فيها على قتال النبي وصحابه[١١] .. واستمرت حلقات الصدام الذي سنأتي على ذكر بعض تفاصيله فيما بعد ، حتى غزوة خيبر في السنة السابعة من الهجرة . وبانتصار المسلمين في هذه الغزوة ، تمت تصفية آخر جيوب التآمر اليهودي على الدعوة في الجزيرة العربية .

ولم يثبت أن الروم البيزنطيين – المسيطرين على الشام في ذلك الحين – كانت لهم علاقة مباشرة بخريطة الصراع ، أو بموقف نصارى الجزيرة . فقد اكتفوا بالرصد فقط في البداية ، وهو ما يفهم من كلام أبو سفيان : خرجنا في نفر من قريش تجاراً إلى الشام ... ووالله انا بغزة ، إذ هجم علينا صاحب شرطته (يعني هرقل) فقال : أنتم من رهط هذا الرجل الذي بالحجاز (يعني النبي) . قلنا نعم . قال : انطلقوا بنا إلى الملك ... وفي حضرة الملك نقل أبا سفيان أسئلة هرقل حول شخص النبي وسلوكه ونسبه وأتباعه ، الأمر الذي أدهش أبو سفيان ، وكان لا

يزال على الشرك . « فقمت من عنده ، وأنا أضرب إحدى يدي بالأخرى ، وأقول : أي عباد الله . لقد ظهر أمر ابن أبي كبشة »[١٢] . (وأبو كبشة هو زوج حليمة السعدية مرضعة الرسول ، وكان القريشيون يكنون النبي بأبيه من الرضاع استخفافاً به !)

وأغلب الظن أن الأمبراطور البيزنطي وكبار قادته تصوروا الأمر في بدايته مجرد اندفاع قبلي كبير صوب الشمال ، أو محاولة إمارة عربية ناشئة لتوسيع رقعتها الجغرافيه ، كما كانت تفعل إمارة (كنده) أو (تدمر) على سبيل المثال . ورأوا أن بامكان حلفائهم العرب أنفسهم أن يكفوا الدولة البيزنطية عناء وقف هذه الموجة . وصد تلك الامارة الطموحه عن الامتداد إلى الشمال ... أكثر من هذا انهم اعتقدوا أن بامكان قبيلة من أتباعهم أن تتحرك صوب الجنوب ، لتضرب القوة الجديدة في قاعدتها . وأغلب الظن أن هذا الاعتقاد هو الذي دفع القبائل القاطنة في دومة الجندل ـ في أقصى الشمال والتي يتزعمها أكيدر بن عبد الملك الكندي ، الذي يدين بالنصرانية ويخضع لهرقل إلى أن تتجمع وتتهيأ في زحف حثيث لضرب المسلمين في السنة الخامسة من الهجرة . الا أن الرسول أخذ زمام المبادرة ، وتحرك بسرعة صوب الشمال ، فأفسد هذا المخطط من البداية .. وهكذا يمكن اعتبار غزوة دومة الجندل أول حلقة في الصراع الحربي بين قوى المسلمين الصاعدة ، وقوى النصارى المدعومة بالبيزنطيين[١٣] .

ومع ذلك فمن الثابت أن الروم تزايد اهتمامهم المبكر بمسار الأحداث في الجزيرة العربية ، ليس فقط نتيجة لحركة قوافل التجار التي كانت مستمرة بين الشام والجزيرة ، ولكن أيضاً منذ هرب لاجئاً إلى ملك الروم ، أبو عامر الراهب ، الذي تنصر في الجاهلية وقرأ علم أهل الكتاب ـ كما يقول ابن كثير ـ وكان قد آذى النبي في غزوة أحد ـ في السنة الثالثة بعد الهجرة ـ وعندما تبين بعد المعركة أن الأمور تسير لصالح الدعوة الجديدة ، ذهب إلى هرقل ملك الروم يستنصره على النبي ، فوعده ومناه وأقام عنده . وكتب إلى جماعه من قومه من الأنصار من أهل النفاق يعدهم ويمنيهم أنه سيقدم بجيش يقاتل به رسول الله ، وأمرهم أن يتخذوا له معقلاً يقوم عليهم فيه من يقوم من عنده لأداء كتبه ، ويكون مرصداً له إذا قدم عليهم بعد ذلك[١٤] ، فبنوا لهذا الغرض مسجد ضرار الذي أحرقه الرسول

فيما بعد ، ونزلت فيه الآية الشهيرة ، « والذين اتخذوا مسجداً ضراراً وكفراً وتفريقاً بين المؤمنين وإرصاداً لمن حارب الله ورسوله من قبل» ... (التوبة - ١٠٧) .

كان الروم ـ القوة الأكبر في ذلك الزمان ، خصوصاً بعدما حققوا انتصارهم على فارس ـ مستمرين في رصد ما يجري في الجزيرة باهتمام ، منذ ذلك الوقت المبكر .

واللافت للنظر هنا ، أن مشاعر المسلمين من البداية كانت مع الروم في صراعهم مع الفرس ، على اعتبار أن الروم أهل كتاب ، ثم انهم نصارى ، أي أقرب إلى قلوب المسلمين من غيرهم .

يذكر القرطبي في تفسيره أنه لما نزلت سورة الروم على المسلمين في مكة تبلغهم بأنه « غلبت الروم ، في أدنى الأرض وهم من بعد غلبهم سيغلبون ، في بضع سنين ، لله الأمر من قبل ومن بعد ، ويومئذ يفرح المؤمنون » .. وكان البلاغ بهزيمة الروم على أيدي الفرس ، ثم بانتصارهم بعد عدة سنوات ، ليفرح المؤمنون بتلك النبوءة السعيدة .. وقتئذ كان المشركون يحبون أن يظهر أهل فارس على الروم لأنهم وإياهم أهل أوثان . وكان المسلمون يحبون أن تظهر الروم على فارس لأنهم أهل كتاب (١٥) .

يضيف القرطبي أنه في أثناء الجدل الذي أثير حول المسلمين والمشركين حول هذا الموضوع ، فان المشركين واجهوا أبا بكر الصديق ـ شامتين ـ بانتصار الفرس على الروم ، فلم يخف الصديق حماسه فراهن على أن الروم سينتصرون على الفرس ، اعتماداً على نبوءة القرآن الكريم « .. وهم من بعد غلبهم سيغلبون في بضع سنين» ، وحدد موعداً لانتصار الروم ست سنوات . وعندما مرت تلك الفترة ولم يتم النصر ، دفع أبو بكر قيمة الرهان . ولكن لم تكد تمضي السنة السابعة حتى تحققت النبوءة وانتصر الروم ، فاسترد الصديق الرهان ، وتصدق به (١٦) .

حصيلة أربع مواجهات

وقد تم أول خطاب مباشر « ورسمي » من النبي إلى زعماء العالم في زمانه ، في العام السادس من الهجرة . بعد صلح الحديبية الشهير ، بينه وبين المشركين . وفي رواية لأنس ـ رضي الله عنه ـ (أن نبي الله صلى الله عليه وسلم كتب إلى

كسرى ، وإلى قيصر ، وإلى النجاشي ، وإلى كل جبار يدعوهم إلى الله تعالى)[١٧] .

وكان نصيب العالم النصراني من تلك الحملة الدبلوماسية ـ أو التبشيرية ـ أربع رسائل . واحدة حملها دحية بن خليفة الكلبي إلى قيصر ملك الروم ، وعمرو ابن أمية الصخري إلى النجاشي ملك الحبشة ، وحاطب بن أبي بلقة إلى المقوقس ملك الاسكندرية ، وشجاع بن وهب الأسدي إلى الحارث بن أبي شمر الغساني ملك تخوم الشام .

وإلى كسرى ملك فارس توجه عبد الله بن حذافة السهمي حاملاً رسالة رسول الله[١٨] .

وتراجعت ردود معسكر النصارى بين الردود الحذرة والودية والعنيفة . كان هرقل أكثرهم حذراً . فأوهم مبعوث رسول الله بأنه أسلم ، وأعطاه قدراً من الدنانير وصرفه . وكان الود من نصيب ملك الحبشة والمقوقس ، أما العنف فقد تمثل في رد الغساني ، الذي رفض الرسالة ، وتجهز لاعلان الحرب على النبي . وكتب بذلك إلى هرقل ، الذي طلب منه التزام الهدوء ، ودعاه إلى لقائه في ايلياء ، لمواجهة الموقف بالروية والحكمة . وقد أغضب النبي واستفزه أن الغساسنة قتلوا مبعوثه إلى ملك بصرى عند مؤته ، في شمال الجزيرة ، اعتماداً على دعم الروم لهم . وكان المبعوث هو الصحابي الحارث بن عمير الأزدي .

وكان رد كسرى أن مزق رسالة النبي وطلب من عامله في اليمن أن : إبعث إلى هذا الرجل الذي بالحجاز رجلين من عندك جلدين فليأتياني به ، لكن ملك الفرس قتل بيد ابنه شيرويه قبل أن يخوض معركته مع الدين الجديد[١٩] .

وقد كانت محصلة تلك المحاولة من جانب النبي ، أن « جبابرة » زمانه رفضوا رسائله ، وبدأوا ينظرون إلى الدعوة الوليدة ، نظرة اختلط فيها الحذر بالتربص ، وبالأخص من جانب الروم ، الذين كانوا قريبين جداً من الجزيرة العربية ، فضلاً عن أنهم كانوا القوة الأكبر في ذلك العالم ، وقد كانوا لا يزالون يعيشون نشوة انتصارهم على الفرس .

وكان موقف الغساسنة ، الملك المتغطرس والأتباع الذين قتلوا مبعوث النبي ، يشكل سبباً كافياً لاتخاذ خطوه تأديبية تجاه الغساسنة ، وتحذيرية ـ في الوقت ذاته ـ للروم الذين يساندونهم ـ ومما حسم الأمر في هذا الاتجاه أن نصارى الشام

قتلوا بعض من أسلم ، الأمر الذي دفع النبي إلى توجيه سرية إلى « مؤته »[٢٠] .
وكانت معركة مؤته في السنة الثامنة من الهجرة ، التي وقف فيها جيش الروم إلى جانب العرب الغساسنة من نصارى شمال الجزيرة ، ضد الجيش الإسلامي الزاحف من الجنوب ، والقليل العدد نسبياً . إذ لم يزد عدد رجاله على ثلاثة آلاف .

وكان ذلك أول تدخل عسكري مكشوف من جانب إحدى القوى الكبرى ضد المسلمين ، متذرعة بالانحياز إلى نصارى العرب .

وهزم المسلمون في تلك المعركة غير المتكافئة .

ولم يكد يمض شهر واحد على معركة مؤته حتى بلغ الرسول أن جمعاً من قضاعة ـ القاطنين في الشمال والموالين ـ أيضاً ـ للروم ـ قد تجمعوا يريدون القيام بهجوم على أطراف الدولة الإسلامية ، فجهز الرسول جيشاً بقيادة عمرو بن العاص ، أجهض تلك المحاولة ، وانتصر للمسلمين انتصاراً حاسماً[٢١] .

وفي أواخر السنة ذاتها ـ الثامنة من الهجرة ـ وبعدما توج المسلمون انتصاراتهم بدخول مكة وكسب معركة حنين ، بلغت النبي أنباء خطيرة عن اعتزام الروم وحلفائهم العرب ، من لخم وجذام وغسان وعاملة ، توجيه ضربة إلى الدولة الاسلامية ، قبل أن يشتد ساعدها وتنفرد في قيادة الجزيرة العربية . وتشكل ـ وهذا هو الأهم ـ خطراً حاسماً على الوجود البيزنطي في بلاد الشام[٢٢] . وتناهى إلى علم المسلمين أن القبائل بدأت بارسال طلائعها إلى البلقاء ، تمهيداً للخطوة التالية ..

وقتئذ خرج النبي على رأس جيش ضخم ، قيل إنه بلغ ثلاثين ألفاً (عشرة أضعاف الجيش الذي شارك في مؤته) يصحبه عشرة آلاف فرس ، وقطعوا الرحلة الطويلة الشاقة إلى أقصى الشمال حيث عسكروا في « تبوك » بعد مسيرة خمسة عشر يوماً . ولكن الروم انسحبوا إلى الداخل ، عبر أراضي الأردن وفلسطين ، حيث استقر هرقل في حمص .

وإزاء انسحاب الروم من ساحة المواجهة ، لم يجد النبي مبرراً لقتال القبائل العربية النصرانية المنتشرة في المنطقة ، فشغل خلال الأسابيع الثلاثة التي قضاها في تبوك ، بمحاولة تحرير هذه القبائل من الولاء للدولة البيزنطية ، وعقد معاهدات صلح وتعاون معها .. وهو ما تم انجازه في تلك الفترة ، قبل عودته مرة ثانية إلى المدينة .

إن الروم هنا لم يقفوا للدفاع عن حلفائهم من نصارى العرب حول تبوك ، ولكنهم بمجرد أن اكتشفوا ضخامة حجم القوات الإسلامية الزاحفة ، وأدركوا أن ذلك قد يعرضهم للهزيمة ، لم يترددوا في الانسحاب على الفور إلى الداخل . وتركوا حلفاءهم العرب وحدهم ، وُجهاً لوجه أمام الخطر !

أي أننا مررنا حتى الآن بأربع مواجهات عسكرية بين المسلمين والنصارى المدعومين بالروم ..

- مرة في دومة الجندل ، حيث كان للروم دور المحرض ، وكان نصارى العرب هم أداة التنفيذ .

- ومرة في مؤتة ، حيث اشتركت جيوش الروم مع الغساسنة ، وحققوا انتصارهم على جيش المسلمين الذي كان قليل العدد .

- ومرة ثالثة في موطن قبائل قضاعة النصرانية العربية ، حيث ظل للروم دورهم المحرض ، وتورطت قضاعة وحدها في مواجهة جيش المسلمين ..

- ومرة رابعة في تبوك ، حيث وقفت جيوش الروم إلى جانب حلفائهم من نصارى العرب ، حتى اللحظة التي علموا فيها بضخامة جيش المسلمين ، فأخلوا الميدان لغيرهم ، وهم على ثقة من أن هزيمة ساحقة ستلحق بحلفائهم إذا ما خاضوا المعركة وحدهم ضد المسلمين ، الأمر الذي قد يعرض وجود النصرانية في شمال الجزيرة للخطر .. لكنهم عند الاختيار انحازوا إلى جانب هيبة الإمبراطورية ، وأسقطوا من حساباتهم قضية النصرانية !

وربما كان ذلك أول درس في التاريخ الإسلامي والمسيحي ، يكشف عن زيف الادعاء الغربي بحماية النصرانية في المشرق العربي .

ومن دروس تلك المرحلة أيضاً ، أن نصارى نجران في جنوب الجزيرة ، جاءوا إلى المدينة في السنة التاسعة من الهجرة ، لحوار رسول الله والتعرف عليه ، فيما عرف باسم « المباهلة » ، التي انتهت بعهد كتبه النبي لهم أن يكونوا في « جوار وذمة النبي أبداً حتى يأتي الله بأمره »[٢٣] .

وكان نصارى نجران على ولاء للحبشة ، وليس على بيزنطة ، وقد استنجدوا بالحبشة عند عدوان اليهود عليهم ، فأنجدوهم وغزوا بلاد العرب قبل الإسلام في سنة ٥٢٢ م ثم سنة ٥٢٥ م[٢٤] .

والمقابلة هنا مثيرة للانتباه ، نصارى نجران المؤيدون بالحبشة التي لم تكن لها أهداف توسعيه ولا أطماع ، جاءوا إلى المدينة للمباهلة والحوار . أما نصارى دومة الجندل وقضاعة والغساسنة المؤيدين بالبيزنطيين ، القوة الكبرى ذات الأطماع والطموحات ، فإنهم اختاروا المواجهة بالسيف عندما تصوروا أن الفرصة مواتية لهم .

هل يحتاج الأمر منا ـ بعد ـ إلى مزيد من الشرح والتوضيح لطبيعة الدور الذي تؤديه القوى الكبرى ، عندما تسنح لها الفرصة .. حتى إذا كان ذلك منذ ١٤ قرناً ؟!

التجربة مع الروم

حين انتقل إلى ربه في السنة العاشرة من الهجرة ، كان النبي ﷺ قد جهز جيشاً بقيادة أسامة بن زيد لمواجهة الروم في قلعتهم التي تحصنوا بها على الأرض العربية : الشام . وقدر لخليفته أبو بكر الصديق أن يواجه الموقف بمسؤولية مضاعفة . إذ لم يكن عليه فقط أن يصد خطر الروم الخارجي ، بل إنه وجد نفسه مسؤولاً أيضاً عن إخماد الفتنة التي أطلت برأسها في الداخل متمثلة في حركة الردة ، التي لم تكن أصابع الروم بعيدة عنها .

ومن المؤرخين من يرجح دور أهل الكتاب في الجزيرة العربية في حركة الردة ، ويشير إلى دعم الروم لتلك الحركة ، مدللاً على ذلك بأن واحداً من زعماء الردة ، هو النعمان الغرور كان نصرانياً ، قبل دخوله الإسلام ، وأنه وجماعته كانوا على علاقة بالروم[٢٥] . الأمر الذي دفع عمر بن الخطاب ـ الخليفة الثاني ـ إلى إجلاء اليهود والنصارى من قلب جزيرة العرب ، مما سنعرض له تفصيلاً فيما بعد[٢٦] .

وفي قول السيدة عائشة رضي الله عنها إشارة إلى دور أهل الكتاب في حركة الردة . إذ ينقل عنها ابن هشام قولها في ذلك الحين .. « واشرأبت اليهودية والنصرانية ، ونجم النفاق ، وصار المسلمون كالغنم المطيرة في الليلة الشاتية »[٢٧] .

وفي عهد الخلافة الراشدة ـ وبالأخص في ظل خلافة أبو بكر وعمر ـ تمت فتوح فارس والشام ، ومصر ، وحدث الزلزال الذي قوض سلطان القوتين الأعظم :

فارس وبيزنطة . ورغم أن تاريخ الصراع في تلك المرحلة حافل وطويل ، إلا أن ثمة أموراً أربعة تستوقفنا ، ونحن نرصد المواقف ونستخلص الدروس ..

الأمر الأول : أنه بينما أدى فتح فارس إلى القضاء على ملك الأكاسرة وزوال الدولة الساسانية ، الذي تمثل في قتل يزدجرد الثالث بخراسان في خلافة عثمان ابن عفان سنة ٣١ هجرية ، فإن الصراع مع الروم طال أمده . ولم يحقق في تلك الفترة سوى تحرير فلسطين والشام ومصر من سلطانهم ، بينما استمر ملك الروم حتى بعد سقوط القسطنطينية بعد ذلك بعدة قرون ، على أيدي العثمانيين . لقد سقطت هيبة الروم ، وتقلص ملكهم ، لكنه لم يزل ، وبقي يناوئ العرب ويسعى لاستعادة سلطانه وسيطرته منذ ذلك الحين ، وإلى الآن !

الأمر الثاني : أن فتح فارس أدى إلى انتشار الإسلام في ربوعها ، وهو الأمر الذي لم يتحقق بنفس القدر بعد فتح الشام وفلسطين ومصر . إذ كان الموقف الإسلامي المتميز من أهل الكتاب ، وعهود احترام العقيدة التي وقعها الفاتحون المسلمون مع أهالي تلك البلاد ، التزاماً بهذا الموقف ، سبباً أساسياً في إبطاء انتشار الإسلام بتلك المناطق . الأمر الذي يؤكد أنه منذ البداية ، لم تكن هناك معركة بين الإسلام وغيره من الأديان .

لقد « ظل نصارى الشام على ما كانوا عليه من حيث الدين وطقوسه ، يقيمون الصلاة في كنائسهم كما كانوا يقيمونها قبل الإسلام . يأتيهم القسس والأساقفة من القسطنطينية وأنطاكية . ولسانهم لسان الروم ومعتقدهم مثل معتقدها »[٢٨] . وقد عبر المستشرق الألماني ميتز عن دهشته من تلك الظاهرة ، التي استمرت حتى القرن الرابع الهجري . وتمثلت تلك الدهشة في قوله : ومن الأمور التي نعجب لها كثرة العمال والمتصرفين غير المسلمين في الدولة الإسلامية . فكان النصارى هم الذين يحكمون المسلمين في بلاد الإسلام[٢٩] .

الأمر الثالث : أن تحرير بلاد الشام من سلطان الروم لقي تجاوباً ملموساً من أهلها ، الذين كانوا يعانون من ظلمهم ، فعندما وصل جيش المسلمين بقيادة

أبي عبيدة إلى وادي الأردن تلقى رسالة من الأهالي المسيحيين تقول : يا معشر المسلمين ، أنتم أحب إلينا من الروم ، وإن كانوا على ديننا . أنتم أوفى لنا وأرأف بنا ، وأكف عن ظلمنا ، وأحسن ولاية علينا . ولكنهم غلبونا على أمرنا ، وعلى منازلنا (٣٠) . وغلق أهل حمص أبواب مدينتهم دون جيش هرقل ، وأبلغوا المسلمين أن ولايتهم أحب إليهم من ظلم البيزنطيين وعسفهم (٣١) .

وذهب نصارى الشام في تجاوبهم مع المسلمين مدى أبعد بكثير .. « فلما رأى أهل الذمة وفاء المسلمين لهم ، وحسن السيرة منهم ، صاروا أشداء على عدو المسلمين ، وعوناً لهم على أعدائهم . فبعث أهل كل مدينة ممن جرى الصلح بينهم وبين المسلمين رجالاً من قبلهم يتجسسون الأخبار عن الروم وعن ملكهم ، وما يريدون أن يصنعوا » (٣٢) .

الأمر الرابع : أن الروم ظلوا يمنون أنفسهم باسترداد سلطانهم على الشام مرة أخرى ، واستخدموا الكنائس في ذلك أسوأ استخدام ، مستغلين مناخ الحرية الدينية الذي كان سائداً ، ومرتكزين على تلك العلاقة الوطيدة بين قسس كنائس الشام والأساقفة في القسطنطينية وأنطاكية . لم تكن المسيحية هي شاغلهم ، فقد كانت كل الدلائل تشير إلى أن المسيحية بخير لم تمس . ولكن السلطان هو الذي استبد بهم وملأ عليهم جوارحهم .

وقد قام هؤلاء القسس الموالين لقيصر القسطنطينية بغرس الميل إلى الروم في نفوس أتباعهم الذين يترددون على الكنائس .. والفتح يومئذ حديث ، والقيصر يرجو استرجاع تلك البلاد إلى سلطانه ، على أن يستعين على ذلك بأهل مذهبه المقيمين بجوار المسلمين فيتخذهم عيوناً له . وأثمرت هذه الجهود بمضي الوقت ، حتى بات بعض نصارى الشام لا يدخرون وسعاً في هذا السبيل ، فينقلون أخبار المسلمين إلى الروم . وإذا جاء جواسيس الروم آووهم في منازلهم ، وأعانوهم في استطلاع الأخبار (٣٣) .

ومن الحوادث التي تثير الانتباه ، لدلالتها الهامة في السياق الذي نحن بصدده ، ما رواه المطران يوسف الدبس ، مطران بيروت الماروني في أواخر القرن الماضي ، عن واقعة جرت بين الدولة الأموية والدولة البيزنطية . كتب المطران الدبس

يقول[٣٤] : « ذلك درس نلقيه على أبناء ملتنا (الموارنة) وجميع مواطنينا . نحذرهم به من التهور في مهواة المناواة للسلطة السائدة فيهم ، بوسوسة أصحاب الأغراض البعيدين عنهم .. فمن المعلوم أن الخلفاء الراشدين صرفوا اهتمامهم عند « أخذهم » سوريا وطردهم ملوك الروم منها ، إلى فتح مدنها . ولم يكترثوا لسكان جبالها لقلة أهميتها وعدم المنفعة وتعسر مسالكها . وأن ملوك الروم ما تقطعت مطامعهم في استردادها . وظلوا يوسوسون لسكانها ليلبكوا أمرها ، ولا تستقيم حالها ليتيسر لهم العودة إليها كما حاولوا مرات فلم يظفروا . فمن ذلك أنهم وسوسوا للموارنة ، وكانت مساكنهم حينئذ في الجبال ، من جبال الجليل إلى جبال أنطاكية ، فلبكوا حكوماتهم وتوافرت غزواتهم في السهول ، حتى اضطروا (بعض الخلفاء) أن يعقد صلحاً مع ملوك الروم ... وكانت النتيجة أن هؤلاء الملوك البيزنطيين أنفسهم الذين وسوسوا للموارنة وهيجوهم على مخالفة رضى حكومتهم ، انقلبوا على « المردة » وأذاقوهم الأمرين ، ومكروا بهم . وسبوا اثني عشر الفاً من نخبة شبابهم ، وأبعدوهم عن أوطانهم ، وجيشوا عليهم وأخربوا أكثر بلادهم ، وحرقوا ديارهم ، وعمدوا إلى القبض على بطريركهم .. فهذه الأمثولة التي نريد أن يتمثل بها أبناء ملتنا ومواطنونا » .

... والدولة البيزنطية في تلك الواقعة ، لم تر في «المردة» سوى «وكيل» لمصالحها تحاول استغلاله بالدوافع الدينية ، من أجل تحقيق غرض ما . فإذا استطاع «الأصيل» أن يحقق غرضه مباشرة . فسيكون «الوكيل» مزعجاً ، وسيجري التخلص منه بأية وسيلة . وغالباً ما تكون خيبة الأمل كبيرة ، والثمن باهظاً[٣٥] .

في ظل المد والجزر

إن ملف العلاقات العربية البيزنطية في العصرين الأموي والعباسي حافل بالدلالات والعبر . عندما كانت تستشعر بيزنطة القوة من العرب تكمن بعيداً وتكتف بالرصد والدس ، والمناورات التي لا تورطها في مواجهة مكشوفة . وعندما تلتقط أول إشارات الضعف والتمزق ، ولديها رجالها وعيونها المبثوثون في كل مكان ، والذين يتحركون تحت مظلة «السماحة» الإسلامية – وبعض قسس الكنائس

الذين كانوا يرسمون في القسطنطينية نموذج لذلك ـ عندما تتلقى تلك الإشارات تتحرك على الفور لتوجه ضرباتها وتثير القلاقل .

في العصر الأموي (٤١ - ١٣٢ هـ / ٦٦١ - ٧٥٠ م) كانت الدولة الإسلامية في عنفوان شبابها ، وكانت مرحلة المد الكبير التي غطت مساحة تراوحت من أبواب الصين شرقاً إلى الأندلس وأبواب فرنسا غرباً ، حتى هدد العرب القسطنطينية ذاتها ـ معقل إمبراطور الروم ـ مرة في عهد معاوية بن أبي سفيان ، ومرة في عهد سليمان ابن عبد الملك .

كان التوغل الأساسي في الغرب (أوروبا) حتى أن العرب عندما دخلوا فرنسا وأوغلوا فيها إلى نهر الدون سنة ١١٤ هـ ، ارتعد الإفرنج لذلك ، وخافوا أن يصيبهم ما أصاب أسبانيا ، فتكاتفوا لدفعهم بكل جهدهم[٣٦] ، حتى استطاعوا وقف الزحف الإسلامي عند «بلاط الشهداء» ، فيما عرف بعد ذلك بمعركة بواتييه .

لقد ظلت بيزنطة متجنبة المواجهة المباشرة مع الأمويين ـ في حين أن الأمويين لم يتوقفوا عن محاولة كسر شوكتها ـ وظلت مكتفية بالدسائس والرصد عن بعد ، ولم تتحرك حركة ذات قيمة إلا في أواخر العصر الأموي ، عندما بدأ التفتت يسري في جسد الأمة ونمت فرق الشيعة والخوارج والمرجئة والمعتزلة ، واستشرى الصراع بين أفراد أسرة بني أمية . وقتئذ ـ فقط ـ اتخذ قسطنطين الرابع امبراطور الدولة البيزنطية من هذه الاضطرابات فرصة سانحة لشن الغارة على البلاد الإسلامية المتاخمة لبلاده (الشام) في عهد آخر الخلفاء الأمويين ، مروان الثاني ، سنة ١٢٨ هـ - ٧٤٥ م .

وعلى العكس من ذلك ، عندما بدأ المد يضعف ثم يتوقف في ظل الحكم العباسي بدأ تحرك الروم منذ السنوات الأولى (العصر العباسي الأول استمر قرناً واحداً من ١٣٢ - ٢٣٢ هـ - ٧٥٠ - ٨٤٧ م) .

فبعد خمس سنوات فقط من قيام دولة آل عباس ، وفي ظل حكم الخليفة الثاني أبو جعفر المنصور ، غزا قسطنطين الرابع بعض أراضي الشام سنة ١٣٧ هـ ، واستولى على ملطية وضرب حصونها ، غير أن العرب تمكنوا من استردادها في السنة التالية ، ولا نكاد نجد أحداً من خلفاء بني العباس لم يتعرض لمناوشات وتحرشات البيزنطيين . نعم لقد كانت الغلبة في أكثر تلك العمليات العسكرية

من نصيب المسلمين ، لأن فتوة الدولة وشبابها لم يكونا قد تبددا بعد ، ولكن ما يستلفت انتباهنا هو هذا الاستمرار في الاشتباك من جانب البيزنطيين . وقد اتصلت تلك الاشتباكات في تناسب طردي مع حالة الضعف والتردي التي تميز بها العصر العباسي الثاني . ولم يلبث أن تحول موقف الإمبراطورية البيزنطية في القرن العاشر (الرابع الهجري) من الدفاع إلى الهجوم ، وذلك عندما أدرك البيزنطيون أنهم لا يواجهون على حدودهم الشرقية دولة إسلامية موحدة ، مثلما كان الحال أيام الأمويين والعباسيين الأوائل ، وإنما صاروا لا يرون إلا دولة مفككة أضعفتها الإنقسامات السياسية والمذهبية[٣٧] .

لقد أدى التردي في الداخل ، إلى عجز في الخارج ، ترتب عليه توغل لقوى بيزنطة المتربصة بالعالم العربي ، لأنه لم يحل منتصف القرن العاشر حتى كانت الجيوش البيزنطية وراء نهر دجلة [٣٨] .. وكانت تلك الإنتصارات بمثابة التفسير والتمهيد لما حققته الحملة الصليبية الأولى من انتصار في القرن الحادي عشر الذي يليه .

نلاحظ أيضاً أنه فيما خطب شارلمان ود الخليفة القوي هارون الرشيد في العصر العباسي الأول ، حتى تبادلا الوفود والهدايا وأرسل إليه الرشيد مفاتيح كنيسة بيت المقدس ، فإن البيزنطيين في العصر العباسي الثاني تحالفوا مع الأمويين في الأندلس ـ على عهد عبد الرحمن الناصر (٣٠٠ – ٣٥٠ هـ) ضد أعدائهم العباسيين حتى أمر الإمبراطور قسطنطين السابع بعمل قبة للمسجد الجامع بقرطبة[٣٩] !

لم يكن البيزنطيون مع العباسيين أو الأمويين ، بل ان العكس هو الصحيح ، فقد كانوا أعداء للاتينيين ، لكنها متطلبات اللعبة السياسية ، لتحقيق الاختراق الغربي لقلب العالم العربي بأي صورة ، وبأي ثمن !

الوباء يعم الجميع

.. وربما جاز القول بأنه ابتداء من منتصف القرن الرابع الهجري ، بدأ التعصب بين المسلمين والنصارى يظهر بصورة أصبحت مهددة للأمن . والسبب في ذلك هبوط المستوى المعيشي والثقافي للناس جميعاً ، وسيطرة الجهلاء والرعاع وأدعياء الدين . وفي ذلك أيضاً ظهر تعصب الجماهير حول الحنابلة ، وكثرت مهاجمتهم

لغير أهل مذهبهم من المسلمين فضلاً عن النصارى ، حتى اختل الأمن في بغداد ، وأصبحت ميداناً للفوضى والسلب والنهب . وكلما زادت الحالة السياسية والاقتصادية والثقافية سوءاً ، زادت البلية ، حتى كان ذلك من أسباب خراب بغداد .. وكان خرابها مقدمة لسقوطها (٤٠) .

وتلك شهادة ، على أهميتها ، فإنها تؤرخ لاستفحال الظاهرة في أواخر القرن الرابع الهجري والفترة التي انتهت بسقوط بغداد في القرن السابع الهجري (٦٥٦ هـ — ١٢٥٨ م) .. إلا أنه من الثابت أن التعصب ظل مقترناً دائماً بمراحل التدهور السياسي والانحطاط الثقافي والاجتماعي . وأن جرثومة التدهور إذا حلت ، فإن الوباء يصيب الجميع ، المسلمون فيما بينهم ، وفي علاقتهم بغير المسلمين .

إن التفسخ السياسي الذي أصاب الأمة الإسلامية في أعقاب فتنة علي ومعاوية ، قد أصاب بعض فرق المسلمين ، مثل الخوارج ، بهوس أفقدهم القدرة على تمييز الحق من الباطل . حتى أن صحابياً ورعاً مثل عبد الله بن خباب سمع بقدوم طائفة من الخوارج إلى حيث كان يقيم ، يتهددون الناس بالقتل إذا لم يساندوهم في الرأي فخرج الرجل مع امرأته ـ وكانت حبلى ـ خرج مذعوراً يعلق مصحفاً حول عنقه ، فبادروه بالقول :

ـ الخوارج ـ إن هذا الذي في عنقك ليأمرنا بقتلك .

ـ ابن خباب ـ ما أحياه القرآن فأحيوه ، وما أماته فأميتوه !

ـ الخوارج ـ ما تقول في علي بعد التحكيم والحكومة ؟

ـ ابن خباب ـ إن علياً أعلم بالله ، وأشد توقياً لدينه ، وأنفذ بصيرة .

ـ الخوارج ـ إنك لست تتبع الهدى ، إنما تتبع الرجال على أسمائهم .

ثم قتلوه ، ثم دعوا بامرأته الحبلى فبقروا عما في بطنها (٤١) !

والمدهش أن هؤلاء رأوا نصرانياً ساعتئذ يملك نخلة أرادوا شراء ثمرها ، فقال : هي لكم ، فأجابوه في شموخ : ما كنا لنأخذها إلا بثمن . فقال النصراني : واعجباه ! تقتلون مثل عبدالله بن خباب ، ولا تقبلون جنا نخلة إلا بثمن ؟

والأغرب أنهم أصابوا في بعض طريقهم مسلماً على خلاف معتقدهم ، ونصرانياً ، فقتلوا المسلم لأنه عندهم كافر ، وخلوا سبيل النصراني لأنه من أهل الذمة !

ومثل ذلك حدث في العراق في عهد الدولة البويهية[٤٢] (٣٣٤ - ٤٤٧ هـ) الذي كان مملوءاً بالأتراك والديلم . الأولون سنيون ، والآخرون فرس شيعيون ، والحروب والفتن والمصادرات وكبس البيوت لا تنقطع . وقد ذهب في سبيل ذلك ضحايا كثيرة من الوزراء والكتاب والعلماء .. حتى قال ابن الأثير في حوادث سنة ٤٤٣ «في هذه السنة تجددت الفتنة بين السنة والشيعة ، وعظمت أضعاف ما كانت قديماً . وسببها أن أهل الكرخ عملوا أبراجاً كتبوا عليها بالذهب (محمد وعلي خير البشر) وأنكر السنة ذلك . وادعوا أن المكتوب محمد وعلي خير البشر ، فمن رضي فقد شكر ومن أبى فقد كفر . وأنكر أهل الكرخ الزيادة . فانتدب الخليفة القائم بأمر الله من حقق . فكتبوا بتصديق أهل الكرخ . وحمل الحنابلة العامة على الإغراق في الفتنة . وتشدد رئيس الرؤساء على الشيعة فمحوا «خير البشر» ، فقالت السنية لا نرضى إلا أن يقلع الآجر الذي عليه محمد وعلي . وألا يؤذن «حي على خير العمل» . وامتنع الشيعة على ذلك ، وقتل رجل هاشمي من السنية ، فحمله أهله على نعش وطافوا به .. واستنفروا الناس للأخذ بثأره ، ثم دفنوه عند أحمد بن حنبل . فلما رجعوا من دفنه قصدوا المشهد فدخلوه ، ونهبوا ما فيه من قناديل ومحاريب من ذهب وفضة . فلما كان الغد اجتمعوا وأضرموا حريقاً . فاحترق كثير من قبور الأئمة وما يجاورها من قبور بني بويه ، وقصد أهل الكرخ الشيعيون إلى خان الفقهاء الحنفيين فنهبوه ، وقتلوا مدرس الحنفية أبا سعد السرخسي ، وأحرقوا الخان ودور الفقهاء .. وامتدت الفتنة إلى الجانب الشرقي[٤٣] .

وشملت العصبية - فوق السنة والشيعة - فرق السنة ذاتها[٤٤] . من ذلك ما رواه ابن الأثير في حوادث سنة ٣٢٣ إذ قال : وفيها عظم أمر الحنابلة (ببغداد) وقويت شوكتهم . فصاروا يكبسون دور القواد والعامة ... وكانوا إذا مر بهم شافعي المذهب أغروا به العميان حتى يكاد يموت . فخرج توقيع (الخليفة) الراضي ، وفيه .. وأمير المؤمنين يقسم بالله قسماً جهراً يلزمه الوفاء به ، لئن لم تنتهوا عن مذموم مذهبكم ومعوج طريقتكم ليوسعنكم ضرباً وتشديداً ، وقتلاً وتبديداً ، وليستعملن السيف في رقابكم ، والنار في منازلكم ومحالكم .

ثم الخلاف الشديد بين الحنفية والشافعية ، حتى كان يؤول الأمر في بعض الأحيان إلى خراب البلد . يقول ياقوت الحموي عند الكلام على «أصفهان» بعد

أن ذكر مجدها القديم : «وقد فشا فيها الخراب في هذا الوقت وقبله في نواحيها لكثرة الفتن والتعصب بين الشافعية والحنفية ؛ والحروب المتصلة بين الحزبين . فكلما ظهرت طائفة نهبت محلة الأخرى وأحرقتها وخربتها ، لا يأخذهم في ذلك إل ولا ذمة[٤٥] ! »

وعند الكلام على بلدة الري يقول الحموي .. وقعت العصبية بين السنة والشيعة ، فتضافر عليهم الحنفية والشافعية وتطاولت بينهم الحروب ، حتى لم يتركوا من الشيعة من يعرف . فلما أفنوهم وقعت العصبية بين الحنفية والشافعية ، ووقعت حروب كان الظفر في جميعها للشافعية ، هذا مع قلة عددهم .. ـ وكان أهل الرستاق ـ وهم حنفية ـ يجيئون إلى البلد بالسلاح الشاك ، ويساعدون أهل نحلتهم ، فلم يغنهم ذلك شيئاً حتى أفنوهم[٤٦] !

في تلك المرحلة التعسة ، يذكر أن أحد المتعصبين من الشافعية سئل عن حكم طعام وقعت فيه قطرة نبيذ ، فقال : يرمى لكلب أو لحنفي ! وسئل متعصب حنفي : هل يجوز للحنفي أن يتزوج امرأة شافعية ، فكان رده : لا يجوز لأنها تشك في إيمانها (!) وقال آخر : يجوز الزواج بها قياساً على الكتابية[٤٧] ! !

إن المحنة في فترات التدهور ، ثم في عصور الانحطاط التي كانت سمة غالبة في العصر العباسي الثاني ، الذي استمر حوالي قرنين من الزمان (٢٣٢ – ٤٤٧ هـ / ٨٤٧ – ١٠٥٥ م) هذه المحنة لم تكن مقصورة في آثارها المحزنة على غير المسلمين وحدهم ، كما يذكر بعض المستشرقين ، بل انها كانت محنة أمة بأسرها ، وهنا أهمية البعد الذي تنبه إليه ،ا بحق ، شهادة الدكتور حسين مؤنس التي مررنا بها .

ومع ذلك فإن من المستشرقين من أدركوا هذه الحقيقة ، فكتب ترتون ، بعد أن ذكر عدة وقائع تتعلق باضطهادات لحقت النصارى ، قائلاً : «إنها إذا كانت تمثل سوء معاملة الحكام المسلمين فيجب أن نذكر أن ذلك طبيعة ركبت في بعضهم ، ليس نحو النصارى فحسب ، فطالما سلكوا سبيل العنف والاضطهاد واصطنعوا القسوة والفظاظة إزاء أبناء ملتهم . ولم تكن حال رعاياهم المسيحيين أسوأ بكثير من حال من تحت يدهم وسلطانهم من المسلمين ، لذلك لا يأخذنا العجب إذا رأينا النصارى الناقمين ينضمون إلى صفوف القرامطة»[٤٨] .

.. وجاء الصليبيون

في المرحلة التاريخية التالية ، لعب الانحطاط دوره ، ولعبت القوى الخارجية دورها ، ممثلة في الصليبيين تارة ، وفي المغول تارة أخرى .. كان الضعف والانحلال السياسي والتدهور الفكري قد بلغ ذروته ، كان المناخ معبأ بالجراثيم ، والتربة مهيأة تماماً لاستقبال أي نبت خبيث . الأمر الذي شكل ظرفاً مواتياً ليس فقط للهزيمة العسكرية أمام الجيوش الغازية ، ولكن أيضاً لكافة إفرازات الانحطاط ، من جهل وتعصب واستعداد مدهش لتبني مختلف القيم السلبية والتمسك بها !

لقد أحدثت تجربة الحروب الصليبية شرخاً عميقاً في العلاقات الإسلامية المسيحية ، انعكس أثره ليس فقط في عملية التمزيق والتفتيت التي عانى منها جسد الأمة في تلك المرحلة ، وإنما امتد هذا الأثر إلى فقه المسلمين الذي اتجه إلى التشدد تجاه غير المسلمين ـ كرد فعل طبيعي ـ فضلاً عن أنه نال الكثير من رصيد الثقة والمودة بين الجانبين ، خلال العصور التي أعقبت تلك الصفحة الدامية .

لقد جاء الغرب هذه المرة مدججاً بالسلاح ومحتمياً بالصليب والكتاب المقدس ، ومعلناً على الملأ أنه إنما يستهدف إنقاذ المسيحيين وبيت المقدس ، وتخليص الاثنين من براثن المسلمين الكفرة ، كما قال البابا أوربان الثاني في جلسة المجمع الديني بكليرمونت في عام ١٠٩٥ م(٤٩) .

استجابت البابوية لنداءات إمبراطور بيزنطة الذي كان يخشى من تهديد السلاجقة الأتراك لملكه ، والتقت مصالح الجميع ـ بما فيهم أمراء الاقطاع وتجار الموانئ الإيطالية وضحايا المجاعة في فرنسا ـ التقوا على أن الزحف إلى الشرق هو الحل الوحيد لمشكلاتهم ، والصليب هو القناع الوحيد الذي يمكن التخفي وراءه ، وإنقاذ بيت المقدس وإخوانهم في الشرق ، هو المبرر الوحيد لتوجيه تلك الحملة . وكانت تلك كلها أكاذيب قصد بها إخفاء الأسباب الحقيقية للزحف الغربي ..

فلم يكن هناك اضطهاد فريد من نوعه وقع على مسيحيي الشرق يبرر تلك الحملة ، ومن المؤرخين المنصفين من قرر أن السلاجقة لم يغيروا شيئاً من أوضاع المسيحيين في الشرق ، وان المسيحيين الذين خضعوا لحكم السلاجقة ، كانوا أفضل حالاً من إخوانهم في قلب الإمبراطورية البيزنطية ذاتها ، وأن المتاعب التي واجهت المسيحيين في الشام كان مصدرها ذلك الصراع بين السلاجقة والبيزنطيين ،

ولا يوجد أي دليل على قيام السلاجقة باضطهاد المسيحيين على العموم[٥٠] .

بل كل الغربيون في تلك الفترة قد عضهم الفقر وأصيبوا بأوبئة حصدتهم ، ومجاعات زادت من عوزهم فأوهمهم رؤساؤهم بأن الشرق الإسلامي هو بلاد الذهب ، لا يلبث نزيله أن يغتني وينعم[٥١] .

ذلك أن جميع الوثائق المعاصرة تشير إلى سوء الأحوال الاقتصادية في غرب أوروبا ــ وبخاصة فرنسا ــ في أواخر القرن الحادي عشر . والمؤرخ المعاصر جيوبرت نوجنت يؤكد أن فرنسا بالذات كانت تعاني من مجاعة شاملة قبيل الدعوة للحملة الصليبية الأولى ، وأن الأزمة الجأت الناس إلى أكل الأعشاب والحشائش ــ وذلك يفسر السبب في أن نسبة الصليبيين الفرنسيين المشتركين في الحملة الصليبية الأولى كانت أكبر من الوافدين من أي بلد أوروبي آخر[٥٢] .

ثم إن الباحث في تاريخ الحركة الصليبية يلحظ حماساً منقطع النظير من جانب المدن التجارية ــ في إيطاليا وغيرها من مدن الغرب الأوروبي ــ للمساهمة في تلك الحركة .. وكان ذلك جرياً وراء مصالحها الاقتصادية الخاصة . وتحقيق أكبر قسط من المكاسب الذاتية .. حتى ان البندقية لم تتورع عن تضليل حملة صليبية كبرى ، فوجهتها نحو غزو القسطنطينية ــ وهو البلد المسيحي ــ بدلاً من أن تتركها تسير في طريقها الطبيعي المرسوم لها ضد المسلمين . وذلك عندما رأت في ذلك ما يخدم مصالحها[٥٣] ويوسع نطاق سلطانها التجاري .

إن حلم النهب في « بلاد الذهب » قد شغل أمراء الحملة الصليبية الأولى التي افتتحت رحلة إنقاذ «إخوانهم في الشرق» ، فمضوا يقتسمون الغنيمة وهم في طريقهم إلى الشام ، حتى قبل أن يضعوا أيديهم عليها[٥٤] !

وهكذا ، سارت التجارة وراء الصليب ، ولعل التجارة هي التي قادت الصليب . كما يقول ول ديورانت في تحليله لأسباب الحملة[٥٥] .

وبهذا أصبحت الحروب الصليبية ــ باعتراف أحد المؤرخين الغربيين المحدثين ــ هي أول تجربة في الاستعمار الغربي قامت بها الأمم الأوروبية خارج حدود بلادها لتحقيق مكاسب اقتصادية واسعة النطاق[٥٦] .

وفي حين ارتكب الصليبيون مجازرهم الشهيرة في حق المسلمين ، التي بلغت الذروة في الإستيلاء على بيت المقدس عام ١٠٩٩ م حتى قتل في المسجد الأقصى

وحده ما يزيد على سبعين ألفاً[٥٧] فإن المسيحيين العرب واجهوا أزمة حقيقية في الاختيار بين الوقوف مع بني دينهم أو مع بني قومهم[٥٨] .

ورغم أن الأطماع هي التي حركت أمراء أوروبا وملوكها ، إلا أن الهوس الذي أصاب جيوشهم المعبأة ضد الإسلام والمسلمين من البداية دفع هذه الجيوش إلى توجيه كل سموم الحقد والكراهية ـ فضلاً عن النهب والسلب ـ ضد المسلمين دون المسيحيين . فيما اعتبروا المسيحيين الشرقيين حلفاءهم الطبيعيين ، رغم أنهم كانوا يعاملونهم بازدراء نتيجة اختلاف المذهب[٥٩] . فالصليبيون كانوا من الكاثوليك ، في حين كان المسيحيون الشرقيون (الأرمن والموارنة والبيزنطيون والسريان واليعاقبة والأقباط) .. هؤلاء كانوا من الأرثوذكس .

وإذا كانت مشاعر الغزاة تجاه المسيحيين الشرقيين قد تكشفت بعض الوقت ، إلا أن التيار الغالب بين المسيحيين الشرقيين كان متعاطفاً من الصليبيين . بينما وقف الأرمن على مشارف الشام ليفتحوا البلاد للصليبيين[٦٠] . ووقف السريان والأرمن معاونين للغزاة في الاستيلاء على حلب وحارم[٦١] ، وكان لهم نفس الموقف عند هجوم الصليبيين على انطاكية[٦٢] .. ومن نصارى لبنان من تطوعوا في خدمة الصليبيين وحاربوا في صفوفهم وكانوا أدلاء لهم وعيوناً على جيرانهم[٦٣] .... بينما حدث ذلك من جانب البعض ، فإن البعض الآخر ناصر المسلمين ، واعترف الصليبيون في إحدى هزائمهم وحملاتهم أنه كان من نصارى الشام من وقف إلى جانب الدولة الإسلامية وخاشنوا الصليبيين[٦٤] . وكان بعض أقباط مصر هم الذين عاونوا صلاح الدين الأيوبي في إحباط مؤامرة عموري الأول ـ ملك بيت المقدس ـ مع آخرين للإنقلاب عليه في عام ١١٧٤ م . وكان الأقباط هم الذين راقبوا مبعوث الملك الصليبي عندما وصل إلى القاهرة لوضع الترتيبات النهائية للمؤامرة[٦٥] . وهناك من يشير إلى اتصالات بين صلاح الدين والمسيحيين الأرثوذكس العرب أثناء حصاره لبيت المقدس ، تعهدوا فيها بفتح أبواب المدينة له[٦٦] .

رغم هذا وذاك ، فالحاصل أن الصليبيين «بسبب خطأهم وجرائمهم أوقعوا بما صنعوا ميزان التعصب بين المسلمين والنصارى من الشاميين[٦٧] » . فعند وصول الصليبيين إلى الشرق كانت مدن الشام زاخرة بالمسيحيين الشرقيين الأرثوذكس ، ولكن موقف بعضهم ـ المعاون للصليبيين ـ خاصة في أنطاكية والرها ـ جعل المسلمين

لا يطمئنون إليهم ويطردونهم من بقية المدن التي لا تزال تحت إمرة المسلمين[٦٨] .

كان الجرح العميق قد تأصل في النفوس ، وخلف ندوباً لم يكن من السهل تجاوزها . وقد تمثل ذلك في ردود أفعال المسلمين بعد فشل الحملات الصليبية ، واستعادة المسلمين لمدن الشام من أيديهم مرة أخرى ثم عند دخولهم إلى بيت المقدس . الأمر الذي دعا صلاح الدين وابن زنكي يطالبان المسلمين بشدة بعدم المساس بالمسيحيين الشرقيين ، احتراماً لأهل الكتاب والتزاماً بتعاليم الإسلام . ولكن الأمر لم يخل من عمليات انتقام ضد الأرمن والسريان بوجه أخص ، قام بها بعض المسلمين عند استعادة الرها وعكا وانطاكية .

وذهب الصليبيون ، وخلفوا وراءهم مرارات بغير حدود .

ثم جاء التتار ـ قوة أخرى أجنبية ـ زاحفين من قلب آسيا ، ليمضوا على الطريق ذاته ، ويمارسوا اللعبة ذاتها .. المسلمون والمسيحيون !

المغول حماة للمسيحية !

وكانت الاتصالات قد بدأت بين المغول والبابوية قبيل منتصف القرن الثالث عشر ، فأرسل البابا أندسنت الرابع مبعوثاً من الفرانسيسكان اسمه يوحنا كارينيس سنة ١٢٤٥ إلى خاقان المغول في قراقورم لدعوته إلى المسيحية والقيام « بعمل مشترك » ضد الدولة الإسلامية .. ولكن الخاقان اشترط لإتمام هذا « الحلف » دخول البابوية وملوك وأمراء الغرب الأوروبي تحت سيادة المغول ... ولم تكن هذه هي السفارة الوحيدة ، ولكن السعي لإقامة التحالف استمر بعد ذلك ، فأرسل البابا أندسنت رسالة ثانية إلى بيجوا زعيم مغول القوقاز [٦٩] .

وعندما تحركت الحملة الصليبية التي قادها لويس التاسع متجهة إلى مصر ، ووصلت تلك الحملة إلى قبرص ، في ديسمبر ١٢٤٨ م ، التقى هناك سفارة تضم اثنين من نساطرة الموصل ـ داود ومرقص ـ قالا إنهما موفدان من قبل جغطاي خان نائب الخاقان الأعظم في القوقاز وفارس ، لبحث موضوع التحالف بين الصليبيين والمغول ضد الأيوبيين في الشام والخلافة العباسية في بغداد . ورد الملك لويس بارسال سفارة من ثلاثة أعضاء من الرهبان الدومينيكان إلى المغول . وغادرت السفارة قبرص في يناير ١٢٤٩ ، قاصدة جغطاي خان في أذربيجان ، مارة بأنطاكية والموصل [٧٠] .

واستمرت الاتصالات بعد ذلك بين الصليبيين والمغول بهدف التنسيق في الانقضاض على الدولة الإسلامية ، حتى توجه هيثوم الأول ملك أرمينية الصغرى بنفسه إلى بلاط خاقان المغول «منكو خان» في قراقورم سنة ١٢٥٤ ، وأسفرت تلك المحادثات عن نتيجتين خطرتين : الأولى إعلان منكوخان وضع الكنيسة ورعاياها في البلاد التابعة له تحت حمايته ورعايته . والثاني ، إعلانه أنه كلف أخاه هولاكو بالاستيلاء على العراق ، واستعادة الأراضي المقدسة للمسيحيين(٧١) .

أي أن منكوخان قدم نفسه باعتباره حامياً للمسيحية والأراضي المقدسة ، ليضمن ولاء المسيحيين الشرقيين أو تعاطفهم على الأقل .

ومن الجدير بالذكر هنا أن زوجة هولاكو «دوقوز خاتون» كانت مسيحية نسطورية ، فضلاً عن أن أمه «سيور قوقيتي» كانت نسطورية أيضاً ؛ في حين كان هولاكو ذاته بوذياً(٧٢) .

وقد تحقق للمغول ما أرادوه من اختراق للجبهة الإسلامية ، عبر بعض فرق المسيحيين الشرقيين . فاشتركت نسبة كبيرة من النساطرة والأرمن في جيش هولاكو الزاحف على بغداد . وفي حين قتل هولاكو الخليفة العباسي ، وأباح المدينة لجنوده ، أنعم هولاكو على البطرق النسطوري في بغداد بالهدايا الثمينة وخصص أحد قصورها مقراً له . وفي الوقت ذاته ، قامت زوجته دوقوز خاتون بدور الراعي للنساطرة والمسيحيين في عاصمة الخلافة الإسلامية(٧٣) . وفي طريقهم إلى الشام اشتركت فرقة من الأرمن مع المغول في غزو ميافارقين (ديار بكر) ، ولأن هولاكو قدم نفسه باعتباره حامياً للمسيحيين ، فقد أصدر أوامره بذبح المسلمين في ديار بكر ، وعدم التعرض للمسيحيين بطبيعة الحال ، بحجة أن حاكم المدينة الأيوبي ، الكامل محمد ، قتل راهباً سريانياً مر بها(٧٤) ! . وكان هولاكو مطمئناً في زحفه إلى الشام إلى أنه مدعوم ببعض زعماء المسيحيين الشرقيين مثل هيثوم الأول ملك أرمينية الصغرى وبوهيموند السادس أمير أنطاكية وطرابلس ، وعندما اقتربت جيوشه من حلب ، خرج إليه مطران اليعاقبة ليقدم إليه فروض الطاعة والشكر ..

وعندما تم فتح المدينة ، «دام القتل والنهب من نهار الأحد إلى نهار الجمعة»(٧٥) بين المسلمين بداهة ـ وتم إحراق جامع حلب ، في حين لم تمس كنيسة اليعاقبة بسوء .

وحدث نفس الشيء في دمشق . إذ استثار ذلك المناخ حماس العامة من المسيحيين الشرقيين ، فنظموا المواكب الكبيرة يرتلون فيها التراتيل ، فضلاً عن أنهم « استطالوا على المسلمين بدق النواقيس وإدخال الخمر في الجامع الأموي » ـ كما يقول أبو الفدا ـ الأمر الذي أحدث رد فعل بالغ المرارة لدى المسلمين (وأسعد المغول بطبيعة الحال) حتى أنهم عندما علموا بقدوم النجدة ممثلة في جيش السلطان المملوكي قطز من مصر ، ثم هزيمة المغول أمامهم في غزة ، واقتراب المماليك من جنوب الشام .. « لـم يكد المسلمون يسمعون تلك الأنباء المشجعة حتى ثاروا على المسيحيين الشرقيين ، فنظموا المواكب الكبيرة يرتلون فيها التراتيل ، فضلاً عن أنهم المسلمون على دورهم ونهبوها ، كما أخربوا كنيسة مريم ، وكانت كنيسة عظيمة »[٧٦] .

واستمر رد الفعل مع زحف جيش المماليك بقيادة الظاهر بيبرس ، فهاجم قرية قارا بين حمص ودمشق ، وكانت غالبية أهلها من السريان - « فقتل كبارهم وسبى النساء والأولاد[٧٧] » ، عقاباً لهم على وقوفهم مع المغول ، وكان طبيعياً أن تدور الدائرة على أرمينية الصغرى ـ التي لعب ملكها دوراً بارزاً في التخطيط للمغول في غزو الشام ـ فاتجه الملك المنصور الأيوبي إلى عاصمتها « سيس » « فجعل عاليها سافلها » ، وأشعل النار فيها فدمرتها وأتت على كنيستها . وبعد أن قضى المماليك في أرمينية عشرين يوماً ، عادوا إلى الشام ومعهم أربعين ألف أسير ومن الغنائم ما لا يعد ولا يحصى[٧٨] .

... وذهب المغول كما ذهب الصليبيون ، وخلفوا مرارة فوق المرارة ، وبغضاء فوق البغضاء .. كما أضافوا عمقاً جديداً للهوة التي حدثت بين المسلمين والمسيحيين .

الاختراق تحت مظلة « الملل »

ولأن الصراع على المنطقة العربية لم يتوقف ، بحكم الطبيعة وبأمر الجغرافيا كما يقول الدكتور جمال حمدان ، فان السعي بمختلف الأساليب للإنقضاض عليها ظل مستمراً ، الأمر الذي كان طبيعياً معه أن تتواصل جهود اختراق الجبهة الإسلامية ، بمحاولة الارتكاز على غير المسلمين ، بمنطق الشعار الشهير « فرق تسد » . وفي عصر ساد فيه الشعور الديني ، ولم يكن الحس القومي قد نما وتبلور بعد ،

فإن أول ما يخطر على بال الغازي هو محاولة استثمار مشاعر الأقليات ، وبالأخص إذا لم تكن تلك الأقليات سعيدة بالقدر الكافي ، وبصرف النظر عما إذا كانت تلك الأسباب التي تشكو منها الأقليات يعاني منها الجميع ، مسلمون وغير مسلمين ، أم لا .

حدث ذلك في العصر الوسيط ، كما رأينا مع الصليبيين والتتار ...

وهو ذاته تكرر في العصر الحديث ، مع العثمانيين ، ثم مع الفرنسيين وبعدهم الإنجليز ... مع العثمانيين كان المدخل مختلفاً . فقد حدث الاختراق ، وربما الافتراس ، الأوروبي مستغلاً حالة الضعف والتحلل التي عانت منها الإمبراطورية في عهودها الأخيرة من ناحية ، ثم موقف السماحة البالغة الذي عوملت به « الملل » غير الإسلامية من ناحية ثانية .

وإذا كانت قصة « الرجل العثماني المريض » قد نالت الكثير من عناية الباحثين ، فإن قضية « الملل » لم تلق نفس القدر من الاهتمام ، رغم تعاظم الدور الذي لعبته في مسار الإمبراطورية العثمانية .

ولكي نستوعب قضية الملل ، ينبغي أن نتنبه إلى حقيقة لعبت الدور الأساسي في نشوء الظاهرة وإفساح المجال لتناميها . وتتمثل هذه العلاقة في الانحياز العثماني إلى تعاليم مذهب الإمام أبي حنيفة ، التي تعالج مسألة غير المسلمين بمنظور غاية في السعة والرحابة . ونجد في رسالة أبي حنيفة « العالم والمتعلم » تعبيراً واضحاً عن هذا التوجه ، يرتكز على فكرة أن دين الله واحد ، وأن الشرائع مختلفة . وأن للإسلام وظيفة توحيدية . فالله عز وجل ـ كما يقول أبو حنيفة ـ « إنما بعث رسوله رحمة ليجمع به الفرقة ، وليزيد الألفة ، ولم يبعثه ليفرق الكلمة ويحرش الناس بعضهم على بعض » . وبناء على هذا التصور رأى بعض فقهاء الأحناف أنه « إذا اتفق الآخرون مع المسلمين في الأصل ـ وهو التوحيد ـ فان اختلافات الشرائع جزئية . وعلى الفقيه أن يفهم هذا المعنى الوحدوي للإسلام المستوعب الذي يريد جمع الناس ، وتوحيد المجتمع في الداخل من مبدأ الاعتراف باختلاف الشرائع ، أي إمكان وجود شريعة اجتماعية أخرى غير الشريعة الإسلامية لفئات اجتماعية تعيش مع المسلمين في مجتمع واحد[٧٩] » .

وبناء على ذلك اجتهد الفقهاء الأحناف في تعريف أهل الكتاب ، فلم يقصروهم

على النصارى واليهود ، بل كل من اعتقد ديناً سماوياً وله كتاب منزل مثل التوراة وصحف إبراهيم وشيت وزبور داود .. واتسعت اجتهاداتهم لتوفير العديد من الضمانات التي تكفل لمجتمعات غير المسلمين الحفاظ على خصوصياتهم واستقلاليتهم في مختلف أمورهم ، مثل اجازتهم تقليد الذمي منصب القضاء بين أهل الذمة .

بوحي من هذه التعاليم شاع في الدولة العثمانية منذ قيامها في القرن السادس عشر جو من السماحة كانت تغبط عليه ، الأمر الذي لفت أنظار باحث ناقد للإسلام مثل برنارد لويس فكتب يقول « كانت الإمبراطورية العثمانية ذات سحر قوي ، رغم كونها عدواً خطراً . فقد كان المستاؤون والطموحون (في أوروبا) ينجذبون إليها ، بالفرص التي تتاح لهم في ظل التسامح العثماني » .. وهذا المعنى ردده مارتن لوثر في مؤلفه « النصح بالصلاة ضد الأتراك » الذي نشر عام ١٥٤١ م ، وحذر فيه من أن فقراء أوروبا الذين يعيشون تحت اضطهاد الأمراء والاقطاعيين يفضلون على الأرجح العيش في ظل الأتراك ، بدلاً من هؤلاء المسيحيين .

وهذه الشهادات يسجلها الدكتور وجيه كوثراني في بحثه الهام حول المسيحيين العرب من نظام الملل إلى الدولة المحدثة[٨٠] ويضيف إليها أن الدولة العثمانية « كانت تتيح في أوائل عهودها .. استقلالية واسعة للعصبيات المحلية وللملل الدينية . وكانت العلاقة تنحصر بين هذه العصبيات والملل من جهة ، وبين مركز الدولة من جهة ثانية في نطاق دفع الضريبة التي تجبى عبر المشايخ والأمراء والبطاركة المحليين . ومقابل ذلك كانت السلطات المحلية تمارس على قاعدة الأعراف والتقاليد » .

وثمة شهادة أخرى ينقلها الدكتور كوثراني عن وزير بلجيكا المقيم في استانبول ، الكونت فان ون ستين ، ذكرها في كتاب له صدر في عام ١٩٠٦ ، يقول فيها « إن فرمانات متتالية اعترفت بشتى البطاركة والزعماء الدينيين ، لا كسلطات دينية فحسب ، بل كسلطات مدنية أيضاً » . ويستخدم المبعوث البلجيكي عبارة تقول : إن كلاً من العبادات المعترف بها شكلت دولة في الدولة !

من هذا الباب حدث الاختراق الغربي ، الذي لم يفوت فرصة الضعف الذي كان يسري في جسد الإمبراطورية العثمانية ، من أجل توسيع مجال الاختراق ، والسعي إلى تثبيت المواقع والمصالح الغربية بأقصى صورة ممكنة . « وذلك من خلال تحويل الملة غير الإسلامية إلى وجود لم يعرف في التاريخ العربي والإسلامي ..

إلى وجود يرتكز إلى مفهوم «الأقلية» القائمة على الحماية» .. الذي يصب في نهاية الأمر في وعاء السيطرة والتحكم الغربيين ، مما هيأ تربة مواتية لإفراز فكرة «الطائفية» .

لقد كان منهج أوروبا العصر الحديث ، مختلفاً عن أوروبا العصر الوسيط . فالأخيرة اختارت المواجهة بالسلاح في الحروب الصليبية لضرب الدولة الإسلامية ، في حين ارتأت أوروبا الحديثة أسلوباً أكثر «تقدماً» لا يستنفر الجيوش ولا يريق الدماء ، ولكنه يحقق النتائج المطلوبة في جو من السلام «وتبادل المنافع» بين الذئب والضحية !

ذلك أن أوروبا العصور الحديثة كانت تعيش انقلاباً في موازين الاقتصاد العالمي ، قلت فيه أهمية البحر الأبيض المتوسط والدول المحيطة به ، وانتقلت حركة النقل التجاري إلى البحار والمحيطات ، وظهرت في الأفق قارة جديدة ـ هي أمريكا ـ جذبت الأنظار باحتمالات الثروة فيها وخاصة الذهب والفضة ، في حين عرفت أوروبا التمايز القومي الذي حول الاقتصاد الأوروبي إلى اقتصاد خاص يبحث في الآفاق المكتشفة حديثاً عن أسواق جديدة . وظل العالم الإسلامي هدف الأطماع الغربية ، خاصة بعد أن بعثت حية تجارة آسيا عبر الطرق البرية .. وعدت الإمبراطورية العثمانية والدولة الفارسية وسيطة النقل التجاري البري بين أوروبا من جانب ، والهند والصين من جانب آخر [٨١] .. وإزاء هذا التحول اندفعت دول أوروبا الغربية لتقيم مراكز تجارية لها في داخل الإمبراطورية العثمانية ، تحقق بها مصالحها الاقتصادية العاجلة من ناحية ، وتستظل بها في تنفيذ مخططاتها بعيدة المدى من ناحية ثانية .

وكان نظام الملل هو الثغرة التي نفذت منها المخططات الغربية العاجلة والآجلة ..

إذ كان طبيعياً أن ترتكز المصالح التجارية الغربية على غير المسلمين ، الذين انخرطوا في خدمة هذه المصالح كوكلاء وتراجمة ومقاولين . خاصة وأن نسبة غير قليلة من التجارة في مصر وسوريا وتركيا ـ خلال القرن الثامن عشر ـ كانت في أيدي السوريين المسيحيين واليونانيين واليهود والأرمن وهو ما سجله جب وبوون في دراستهما حول «المجتمع الإسلامي والغرب» [٨٢] .

وهكذا حدث ارتباط المصالح بين الشرائح العليا في الملل غير الإسلامية وبين

المصالح الغربية . وهو الارتباط الذي ذهب إلى مدى أبعد ، وصل إلى حد تقرير مبدأ حماية هؤلاء الوكلاء ، ثم التوسع في عملية الحماية تدريجاً .

ذلك أن العرف جرى في الآستانة على أن يخول السفراء الأجانب امتيازات عديدة ، منها حقهم في أن يمنحوا براءات أو خطابات حماية يصدرها الباب العالي لعدد من الأشخاص يختارونهم لخدمتهم .

ويذكر الدكتور كوثراني أن هذا العرف الذي تحدث عنه جب وبوون كان يؤدي عملياً إلى سلخ فئات محلية عن الرعوية العثمانية (التابعية العثمانية) والإنضواء تحت الحماية الأجنبية ، وفي كثير من الأحيان الإنضواء في الجنسية الأجنبية ، مما كان يؤدي إلى الامتياز القانوني وإلى تسهيلات تجارية جمة .

ويلقي جب وبوون مزيداً من الضوء على قضية الحماية التي كان يوزعها السفراء الأجانب على هؤلاء الأشخاص ، فيقولان إنه «لما كان تحت تصرف كل سفير خمسون براءة ، ولما كانت المنحة تتجدد عند كل تعيين جديد ، لا يدعو للعجب أن تزداد بسرعة أعداد أولئك الذين كانوا ينعمون بالرعاية الفرنسية والنمسوية والسويدية والبريطانية وغيرها من الجنسيات الأوروبية ، ممن كانوا يندمجون في هذه الجنسيات ويشاركون في نفس القضاء القنصلي .»

ويضيف الباحثان معلومة مثيرة للانتباه تقول إنه «يمكن أن نتبين مدى سوء استعمال هذا الحق ، مما وصل إلينا من أن باشا حلب شكا إلى الباب العالي في عام ١٧٩٢ ، من أن عدد تراجمة القناصل في حلب زاد حتى بلغ حوالي ألف وخمسمائة ، وكلهم معفون من الضرائب ويعملون بالتجارة» !

وهذا الاختراق الغربي ، الذي تسلل إلى الإمبراطورية العثمانية من باب نظام الملل متخفياً تحت مظلة التبادل التجاري ، ومستثمراً حالة الاهتراء والتحلل التي آلت إليها الأوضاع في بلاد الإمبراطورية ، أدى إلى مجموعة من النتائج الخطيرة ، التي كانت بمثابة جراثيم غرست في الجسد الإسلامي ، وعانى منها هذا الجسد بعد ذلك ، وربما إلى الآن :

ـ أول هذه النتائج هي ظهور طبقة جديدة من غير المسلمين على سطح تلك المجتمعات تتمتع بمواقع ممتازة في هرم الثروة والسلطة ، وتدين بالكثير للوكلاء الغربيين ، سواء كانوا سفراء أو تجاراً .

ـ ثاني هذه النتائج أن تلك الشرائح الجديدة اعتبرت الركائز الأساسية للإختراق الغربي للواقع الإسلامي ، بعدما تطورت علاقة المنفعة إلى الولاء والحماية من جانب القناصل الأجانب ، خصوصاً وأن كل ما كان يتمتع به هؤلاء المنتفعون من امتيازات وفرص للثراء ، ظل مرهوناً باستمرار مظلة الحماية الأجنبية .

ـ ثالث النتائج أن تلك الشرائح ظلت تتمتع بانتماء مزدوج . فأفرادها كانوا من رعايا الدولة العثمانية في الأساس ، ولكنهم ألحقوا بحماية دول غربية أجنبية . مما جعل تصنيفهم يتأرجح بين مربعي الوطنيين والأجانب ، حتى استقر الأمر في النهاية لصالح إلحاقهم بالرعايا الأجانب ، مما أدى إلى زيادة ملحوظة في حجم الجاليات الأجنبية ، وهو ما تذرعت به الدول الأوروبية للتدخل العسكري فيما بعد ، رافعة لواء حماية تلك الجاليات .

ـ رابع النتائج أن الدول الغربية وظفت فكرة «الملة» لصالح هدف آخر يهدف مصالحها . فلم تستقبلها باعتبارها تنوعاً في إطار وحدة المجتمع ، وإنما تعاملت معها باعتبارها أمة (Nation) . فبعد إلحاق الشرائح العليا في الملل بالجاليات الأجنبية ، جاءت الامتيازات لتحول الجاليات إلى جزر مستقلة أو جمهوريات شبه منفصلة ، يرأسها السفراء والقناصل ، لها مجالسها وموازناتها وقضاؤها ، غير امتيازات التجار بطبيعة الحال . وهذا الوضع الشاذ زرع بمضي الوقت بذور الكيانات الطائفية المنفصلة والمتناحرة . بل ان كلمة الأقليات لم تظهر في لغة السياسة الأوروبية ، وبالتالي كمصطلح خاص في القانون الدولي ، خلال القرن التاسع عشر ، إلا بمناسبة تدخل الدول العظمى (وقتئذ) في شؤون الإمبراطورية العثمانية ، بحجة حماية رعاياها المسيحيين .

وإذا ما قارنا وضع الإمبراطورية العثمانية الذي كانت تغبط عليه في القرن السادس عشر ، بالصورة التي انتهى إليها الحال في أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين ، فسوف يذهلنا هذا التلازم المنتظم بين درجة التحلل والانحطاط ، وبين حجم الاختراق الغربي وتنامي المسألة الطائفية . وسوف ندرك بغير عناء لماذا ساد التسامح في البداية ـ في عصر الفتوة وقبل الاختراق ـ ولماذا شهد القرن التاسع عشر ـ في ظل الاهتراء والاختراق ـ تلك الإنفجارات الطائفية في العديد من البلدان التي كانت تابعة للعثمانيين ، وأبرزها أحداث جبل لبنان في عام ١٨٦٠ .

أما الدور الذي لعبته الإمتيازات الأجنبية في افتراس ونهب وتمزيق الواقع العربي والإسلامي ، فحدث فيه ولا حرج . ومظاهر ذلك كله مرصودة في العديد من مراجع التاريخ والقانون ، خاصة وأن هذه الامتيازات ظلت قائمة حتى عهد قريب ، إذ لم تلغ في مصر إلا سنة ١٩٣٧ ، بينما ألغيت في سوريا عام ١٩٤٧ .

صاري عسكر في مصر

أما تجربة الفرنسيين في مصر ، ففيها الكثير مما ينبغي أن يستلفت أنظارنا في السياق الذي نحن بصدده .

ذلك أنه في ظل الصراع بين انجلترا وفرنسا حول الشرق في القرن الثامن عشر ، وقعت عينا نابليون بونابرت على مصر ، بعدما وضعت انجلترا قدمها في الهند . ونزل الفرنسيون بالإسكندرية في عام ١٧٩٨ م متجهين إلى القاهرة ، وسبقهم إلى العاصمة المصرية منشور أورد نصه أبو المؤرخين المصريين عبد الرحمن الجبرتي [٨٣] ، وفيه يقول «السر عسكر الكبير أمير الجيوش الفرنساوية بونابارته» .. انني ما قدمت إليكم إلا لأخلص حقكم من يد الظالمين (يقصد المماليك) و.. لا ييأس أحد من أهالي مصر عن الدخول في المناصب السامية وعن اكتساب المراتب العالية (التي احتكرها المماليك) ، فالعلماء والفضلاء بينهم سيدبرون الأمور ، وبذلك يصلح حال الأمة كلها . و.. «ان الفرنساوية هم أيضاً مسلمون مخلصون ، وإثبات ذلك أنهم قد نزلوا في رومية الكبرى ، وخربوا فيها كرسي البابا ، الذي كان دائماً يحث النصارى على محاربة الإسلام .. و.. الفرنساوية في كل وقت من الأوقات صاروا محبين مخلصين للسلطان العثماني ، وأعداء أعدائه أدام الله ملكه ، ومع ذلك أن المماليك امتنعوا من إطاعة السلطان» .

بونابرت هنا جاء مخلصاً للمصريين من ظلم المماليك ، ومحاولاً التدليل على حسن نواياه بأنه خرب كرسي البابا الذي كان يحث النصارى على محاربة الإسلام !

اهتزت مصر لنبأ قدوم الفرنسيين ، واقترابهم من القاهرة ، وساد الهرج البلاد بأسرها .. «وفي كل يوم يتزايد الجمع ويعظم الهول ، ويضيق الحال بالفقراء الذين يحصلون أقواتهم يوماً فيوم لتعطل الأسباب واجتماع الناس كلهم في صعيد واحد .

وانقطعت الطرق ، وتعدى الناس بعضهم على بعض لعدم التفات الحكام واشتغالهم بما دهمهم . وأما بلاد الأرياف ، فانها قامت على ساق يقتل بعضهم بعضاً ، وينهب بعضهم بعضاً ، وكذلك العرب غارت على الأطراف والنواحي . وصار قطر مصر من أوله إلى آخره في قتل ونهب وإضافة طريق ، وقيام شر ، وإغارة على الأموال وإفساد المزارع وغير ذلك من الفساد الذي لا يحصى (ص ٧) .

في ظل هذا الانهيار المفاجئ الذي حدث طلب أمراء مصر التجار من الإفرنج (الموجودين بالبلاد) فحبسوا بعضهم بالقلعة ، وبعضهم بأماكن الأمراء .. وصاروا يفتشون في محلات الإفرنج على الأسلحة وغيرها . وكذلك يفتشون بيوت النصارى الشوام والأقباط والأروام والكنائس والأديرة على الأسلحة .. والعامة لا ترضى إلا إلا أن يقتلوا النصارى واليهود ، فيمنعهم الحكام عنهم ، ولولا ذلك لقتلتهم العامة وقت الفتنة » .

الجبرتي في وصفه لا يرسم صورة الانهيار فقط ، ولكنه يسجل أيضاً حالة الانحطاط والتخاذل التي وصل إليها أمر المماليك وجندهم . فيقول إن هؤلاء «الأجناد متنافرة قلوبهم منحلة عزائمهم ، مختلفة آراؤهم ، حريصون على حياتهم وتنعمهم ورفاهيتهم . مختالون في ريشهم مغترون بجمعهم» !

ورغم أن بونابرت حاول الاستعانة بمشايخ البلاد عند استيلائه على القاهرة ، إلا أن اعتماده الحقيقي كان على النصارى ، الروم والشوام والقبط . وكان من أول الإجراءات التي اتخذها أن عين برطلمين النصراني الرومي ، الذي تذكره المصادر الفرنسية باسم بارتلمي وأسمته العامة «فرط الرمان» ، في وظيفة كتخدا مستحفظان كما يقول الجبرتي (وهي أقرب إلى وظيفة رئيس المدينة) . ودعي الرجل إلى مقر بونابرت ، ثم خرج «بموكب من بيت صاري عسكر ، وأمامه عدة من طوائف الأجناد ، والبطالين مشاة بين يديه ، وعلى رأسه حشيشة من الحرير الملون . وهو لابس فروة بزعارة ، وبين يديه الخدم بالحراب المفضضة» (ص ١٢) .. وهو الذي كان «من أسافل نصارى الأروام العسكرية القاطنين بمصر» بتعبير المؤرخ المصري .

ويسجل الجبرتي في مشاهد عديدة محاولات الاختراق والاستمالة والاستخدام التي لجأ إليها الفرنسيون . من ذلك قوله : وسكن بوسليك مدير الحدود ببيت الشيخ البكري القديم ، ويجتمع عنده النصارى القبط كل يوم (ص ١٢) ثم عندما حلت

مناسبة الاحتفال بذكرى وفاء النيل حرص الفرنسيون على إقامة الاحتفال بكافة طقوسه وتقاليده ، فلم يخرج من أهل البلد أحد للتنزه في المراكب على العادة ، سوى النصارى الشوام والقبط والأروام والافرنج .. وقليل من الناس البطالين (ص ١٥) .

ثم يسجل الجبرتي أن «عدة كبيرة من عسكر الفرنساوية سافر إلى جهة الصعيد وكبيرهم ديزه» .. «وصحبهم يعقوب القبطي ليعرفهم الأمور ويطلعهم على المخبآت» ! (ص ١٥) .

وعندما أرسل بونابرت مبعوثاً إلى أحمد باشا الجزار والي عكا العثماني «صحبته أنفار من النصارى الشوام في صفقة تجار ، ومعهم جانب أرز» ، ولكن الجزار ردهم «وعوق عنده نصارى الشوام» (ص ١٦) .

و«شرعوا في ترتيب ديوان آخر ، وسموه محكمة القضايا .. ورتبوا فيه ستة أنفار من النصارى القبط ، وستة أنفار من تجار المسلمين ، وجعلوا قاضيه الكبير ملطي القبطي» (ص ١٥) .

أما الأوقاف فقد «تعطل إيرادها واستولى على نظارتها النصارى القبط والشوام ، وجعلوا ذلك مغنماً لهم» ـ ص ٢٤ .

وحدث في تلك الفترة أن رجلاً صيرفياً .. وقع من لفظه أنه قال السيد أحمد البدوي بالشرق ، والسيد إبراهيم الدسوقي بالغرب (من الأولياء الصالحين المعروفين بمصر) يقتلان كل من يمر عليهما من النصارى . وكان هذا الكلام بمحضر من النصارى الشوام . فجاوبه بعضهم وأسمعه قبيح القول . ووقع بينهما التشاجر ، فقام النصراني وذهب إلى دبوي (الفرنسي) وأخبره بالقصة فأرسل وقبض على ذلك الصيرفي وسمر حانوته وختم على داره . وتشفع فيه المشايخ عدة مرار ، فأطلقوه بعد يومين ، وأرسلوه إلى بيت الشيخ البكري (نقيب الأشراف) ليؤدب هناك بالضرب أو يدفع خمسمائة ريال فرانسه ، فضرب مائة سوط وأطلق إلى سبيله» (ص ٢٢) .

وقد ظلت هذه الإجراءات تثير مشاعر البغض بين المسلمين والمسيحيين ، حتى انه عندما ذاع خبر الاتفاق على رحيل الفرنسيين ، فإن فقهاء المكاتب (الكتاتيب) كانوا يجمعون الأطفال ويمشون بهم فرقاً وطوائف حسبه ، وهم يجهرون ويقولون كلاماً مقفى بأعلى أصواتهم يلعن النصارى وأعوانهم ، وأفراد رؤسائهم ، كقولهم

« الله ينصر السلطان (العثماني) ويهلك فرط الرمان (برطلمين النصراني الرومي الذي استخدمه الفرنسيون) .. » ولم يملكوا لأنفسهم صبراً حتى تنقضي الأيام المشروطة (ص ٨٨) .

ثم وقع المحظور ، وحدثت فتنة عند خروج عسكر الفرنسيين ، إذ دعا أحد الأعيان (نصوح باشا) إلى قتل النصارى ، « فعندما سمعوا منه ذلك القول ، صاحوا وهاجوا ورفعوا أصواتهم ومروا مسرعين يقتلون من يصادفونه من نصارى القبط والشوام وغيرهم . فذهبت طائفة إلى حارات النصارى وبيوتهم .. فصاروا يكبسون الدور ، ويقتلون من يصادفونه من الرجال والنساء والصبيان ، وينهبون ويأسرون .. فتحزب النصارى واحترسوا ، وجمع كل منهم ما قدر عليه من العسكر الفرنساوي والأروام ، وقد كانوا قبل ذلك محترسين ، وعندهم الأسلحة والبارود والمقاتلون لظنهم وقوع هذا الأمر . فوقع الحرب بين الفريقين» ـ ص ٩٢ .

وإزاء مشاهد العداء التي ظهرت من المسلمين تجاه العسكر الفرنسيين ، الذين كانوا بسبيل خروجهم من مصر « طلبوا (الفرنسيون) عسكراً من القبط ، فجمعوا منهم طائفة ، وزيوهم بزيهم ، وقيدوا بهم من يعلمهم كيفية حربهم ويدربهم على ذلك . وأرسلوا إلى الصعيد فجمعوا من شبانهم نحو الألفين وأحضروهم إلى مصر وأضافوهم إلى العسكر (ص ١١٥) ..

أي أن الفرنسيين أنشأوا ما قد نسميه « ميليشيا » من الأقباط المصريين لاستخدامهم ، وعينوا لقيادتهم واحداً ممن « تظاهروا مع الفرنساوية » اسمه يعقوب ، الذي أصبح ساري عسكر القبطة » ص ١٦٢ ، في حين أنهم أذاعوا في بداية الغزو أنهم « مسلمون مخلصون » !

وعندما فرض الفرنسيون أتاوات على المصريين قبل الرحيل ، صدروا لتلك المهمة رجلاً نصرانياً يسمى شكر الله « فنزل بالناس منه ما لا يوصف ، فكان يدخل إلى دار أي شخص كان لطلب المال ، وصحبته العسكر من الفرنساويه والفعلة ، وبأيديهم القزم ، فيأمرهم بهدم الدار إن لم يدفعوا له المقرر وقت تاريخه من غير تأخير . ص ١٣٥ .

وعندما حان وقت الرحيل ، خرج مع الفرنسيين جماعة كثيرة من القبط وتجار الإفرنج وبعض المسلمين ممن تداخل معهم وخاف على نفسه بالتخلف ، وكثير من

نصارى الشوام والأروام» (ص ١٨٧) . وكان يعقوب قائد المليشيا القبطية ، وبرطلمين الرومي في مقدمة الهاربين !

وإزاء تفاقم رد الفعل الإسلامي تجاه غير المسلمين «نودي بأن لا أحد يتعرض بالأذية لـ «نصراني ولا يهودي ، سواء كان قبطياً أو رومياً أو شامياً ، فانهم من رعايا السلطان (العثماني) ، والماضي لا يعاد» .. (ص ١٩٠) .

ويبدو أن هذا النداء لم يثمر بالقدر الكافي ، لأن الجبرتي يذكر أنه في الشهر التالي (ربيع الثاني) .. «كتبت فرمانات باللغة العربية بترصيف صاحبنا العلامة السيد اسماعيل الوهبي المعروف بالخشاب ، وأرسلت إلى البلاد الشرقية والمنوفية والغربية ، مضمونها الكف عن أذية النصارى واليهود وأهل الذمة وعدم التعرض لهم . وفي ضمنه آيات قرآنية وأحاديث نبوية ، والاعتذار عنهم بأن الحامل لهم على تداخلهم مع الفرنساوية ، صيانة أعراضهم وأموالهم» . (ص ١٩٣) .

لقد قضى الفرنسيون حوالي ثلاث سنوات في مصر ، ثم غادروها في عام ١٨٩١ ، حاملين معهم عملاءهم من الأقباط والمسلمين ، ومخلفين وراءهم ـ مثل سابقيهم ـ شرخاً عميقاً في جدار مصر !

وحل دور الإنجليز

وتجربة الاحتلال الإنجليزي لمصر تعد حلقة جديدة في الجهد الغربي لاختراق الواقع العربي والإسلامي من الباب ذاته .. باب الأقلية المسيحية . ويكاد يشكل البحث الكبير الذي كتبه الأستاذ طارق البشري ، وأصدره في مؤلف من ٧٠٠ صفحة باسم «المسلمون والأقباط في إطار الجماعة الوطنية»[٨٤] أوفى مرجع في هذه النقطة . وفيه يقرر أن محاولات التفرقة الطائفية بين مسلمي مصر وأقباطها لم تتوقف خلال القرنين التاسع عشر والعشرين (وهي المرحلة التي انصبت عليها الدراسة) من جانب «الاحتلال البريطاني وحكومات الإستبداد ، وبقايا نظم المؤسسات الشخصية في بناء أجهزة الدولة والسلطات» .

ثم يضيف أن دروس التاريخ الحديث ، وخبرة هذين القرنين تشير إلى «أن تحقيق هذا الامتزاج الكامل (بين المسلمين والأقباط) كان رهيناً بنمو الحركة

الديمقراطية ، وبالبناء الديمقراطي لأجهزة الدولة والمؤسسات السياسية عامة »[٨٥] .

ورغم أن الكتاب حافل بالشواهد الدامغة والدقيقة ، التي تلقي أضواء قوية على انعكاسات مراحل المد والجزر في الحياة السياسية المصرية على علاقة المسلمين بالأقباط ، إلا أن إسهام السياسة البريطانية في زرع بذور التفرقة الطائفية يحتل المقام الأول ، وان لم يكن الأوحد ، في ترتيب العوامل التي تجمعت لاحداث تلك التفرقة وإذكائها .

وتستوقفنا في هذا السياق بعض الشهادات التي وصفت علاقة المسلمين والأقباط قبل الاحتلال البريطاني لمصر في عام ١٨٨٢ ، ثم وقائع ما جرى بعد الاحتلال . وسوف نرى في تلك الصورة المقارنة تشابهاً في المجرى الأساسي ـ مع اختلاف التفاصيل بطبيعة الحال ـ بين تجربة الدول الغربية مع الإمبراطورية العثمانية ، والدور البريطاني في مصر .

في فصل يرصد معالم هذه العلاقة في القرن التاسع عشر يشير الأستاذ البشري إلى تقرير للمبعوث الإنجليزي جون بوزنج إلى وزير خارجية بلاده بلمرستون ، عن الأوضاع في مصر عام ١٨٣٧ ـ قبل الاحتلال ـ يقول عن الأقباط «لا يكاد يوجد بينهم وبين النازحين من الأوروبيين أي اختلاط . ولا يعرف عن عاداتهم المنزلية إلا القليل ، شأنهم في ذلك شأن المسلمين . فالحجاب مضروب على نسائهم كما هو مضروب على نساء المسلمين ... وفي الريف لا تكاد تفرق عادات الأقباط عن عادات أبناء العرب » .

وفي حديث المبعوث الإنجليزي عن انتشار الأقباط في مختلف مواقع السلطة والإدارة يقول إن ترقية الموظفين المسيحيين كانت تجري إلى أرفع مناصب الدولة ، وأن التسامح يخطو خطوات واسعة ، وأن الفوارق بين المسيحيين والمسلمين آخذة في الاختفاء تدريجاً .

وفي كتابه عن «مصر» ذكر جورج يونج عن فترة القرن التاسع عشر ، أنه لا توجد في مصر تفرقة طائفية ضد الأقباط ، من تلك التي عانت منها الأقليات الضعيفة في أوروبا . وأن الكتاتيب كانت مفتوحة للأقباط لكي يتلقوا فيها تعاليم دينهم . وفي الأقاليم التي تزيد فيها نسبة السكان الأقباط ، كانت الحكومة تقدم للمدارس القبطية إعانات لها أثرها . وعندما لا يتمكن الأقباط من الوصول إلى المجالس

النيابية المحلية كمجالس المديريات ، فقد كان يضم عدد منهم بالتعيين إلى هذه المجالس .

وأضاف المؤلف الإنجليزي قوله إنه من المثير للفضول ملاحظة أن العلاقة بين العنصرين (الإسلامي والقبطي) تظهر أوثق ما تكون في المناسبات الدينية . إذ يبني الأقباط مساجد المسلمين ، كما يعيد المسلمون بناء الكنائس القبطية . ويشترك الشيوخ والقسس في الاحتفالات الدينية وما بقي من مظاهر الديانات القديمة مثل «عبادة النيل» ويذهب المسلمون والأقباط إلى زيارة الأضرحة ذاتها للأولياء والقديسين .

ويشير المؤلف إلى المسلمين الذين كانوا يتعلمون في المدارس القبطية ، فضلاً عن الأقباط الذين كانوا يتعلمون في مدارس الأوقاف ـ ثم يضيف أن الأزهر لم يكن موصد الأبواب أمام القبط . وينقل عن صحيفة «الوطن» القبطية في عدد ٥ مايو سنة ١٩١٦ أنه كان للأقباط قديماً رواق بالأزهر ، يتلقون فيه العلوم المنطقية والشرعية . وأن ممن درسوا بالأزهر قديماً أولاد العسال ، وهم من كبار مثقفي القبط ولهم مؤلفات هامة ، ومنهم حديثاً ميخائيل عبد السيد صاحب صحيفة الوطن ، الذي درس في الأزهر ، ثم انتقل إلى دار العلوم عند إنشائها ، ووهبي تادرس الشاعر الذي كان يحفظ القرآن ويكثر من الاقتباس منه ، وفرنسيس العتر ، الذي كان يحضر دروس الشيخ محمد عبده سنة ١٩٠٢ .

وهذا المناخ هيأ الفرصة لرواج الحديث المنسوب إلى النبي ﷺ الذي أوصى فيه العرب بالقبط لأن لهم فيهم نسباً . ويرجع هذا النسب إلى السيدة هاجر المصرية زوجة إبراهيم عليه السلام ، وأم اسماعيل ابن العرب . كما يرجع إلى زواج النبي عليه السلام من مارية القبطية المصرية .

ومما يسجله الأستاذ البشري أيضاً موقف الكنيسة القبطية المصرية الرافض لسلطان كنيسة روما ، والمقاوم لنشاطات الإرساليات التبشيرية . الأمر الذي دعا البطريرك إلى الأمر بإحراق الكتب البروتستانتية في أسيوط ، وتجريد قسيس من منصبه لأنه سمح لأخيه المتخرج من مدرسة الإرسالية الأمريكية بالخدمة في الكنيسة القبطية . وهو أيضاً ما دعا مطران أسيوط إلى إصدار حرمان كنسي لثلاثة من تلاميذ الإرسالية ..

وينقل عن كتاب تاريخ الأمة القبطية (١٨٩٨) أن رجال الدين المسيحيين لم يكونوا راضين عن سلوك الجنرال يعقوب الذي عمل لحساب المحتل الفرنسي . وأنه كانت بينه وبين البطريرك مشاحنات ومنازعات بلغت حد دخول الجنرال الكنيسة مرة وهو راكب جواده رافع سلاحه .

ويشير إلى البيان الذي وجهه البطريرك مرقص الثامن إلى أقباط مصر عشية خروج الفرنسيين من مصر ، وهاجم فيه بأسى ما ظهر في تلك الفترة من ظواهر ، قائلاً « ابتدأنا أن نتعلم عادات الأمم الغربية ، ولازمنا معاشرة فاعلي الشر ، وأبدلنا حب بعضنا بالعدوان .. وكل ذلك ونحن لا نرجع فعلنا الرديء .. وأما نحن الآن فثابرون ليس على الأعمال الصالحة ، بل على ضد ذلك » .

وكانت جملة هذه المواقف تعبر ـ كما يقول المؤلف ـ عن روح نافرة من السيطرة الأجنبية والتغلغل الأجنبي .

* * *

على هذه الأرضية المشحونة بمشاعر السماحة والمودة والألفة فيما بين المسلمين والأقباط بدأ الإنجليز يتحركون ، وقد اتسمت حركتهم بالدهاء والخبث البالغين ، الأمر الذي سرب إلى مصر تلك الريح الغريبة المسمومة التي أسهمت في إفساد ذلك المناخ على نحو عرضه المؤلف في فصل خاص بعنوان « السياسة البريطانية والتفرقة الطائفية » [٨٦] وقد لخص السياسة البريطانية تجاه هذه المسألة على النحو التالي :

عندما لمس البريطانيون تلك العناصر الإيجابية في علاقة المسلمين والأقباط ، عدلوا عن منهجهم التقليدي في جذب الأقليات إليهم ، واعتمدوا نهجاً آخر ، يتمثل في العمل الصبور على خلق الخلافات خلقاً في المدى الأطول نسبياً . وكانت وسيلتهم في ذلك هي العمل من خلال الحكومات المصرية التابعة لها على إبعاد الكثير من القبط من وظائفهم بالتدريج ، تعميقاً للفوارق الدينية ، وتحت شعار حق الأغلبية في المناصب الرئيسية . مع تقدير أن هذه السياسة ستلتصق تلقائياً بالحكومات المحلية المسلمة . وبذلك يتخلص الإنجليز من العنصر القبطي جزاء ما لم يبده من صداقة وعون لهم ، ويعتمدون على جاليات وأقليات أخرى من الشوام والبروتستانت وغيرهم .

ومع الزمن تثور مشكلة اضطهاد القبط أو استبعادهم ، وتتبادل ردود الفعل

العشوائية وغير العشوائية ، وينمو الإحساس الذاتي لدى كل من القبط والمسلمين ، مع العمل على جذب بعض عناصر القبط اليهم . ثم تثور المشكلة فتتدخل لعلاجها لصالح «أنصاف» القبط ، لتظهر بمظهر من يحميهم من المسلمين .

وقد تتابع تنفيذ هذا المخطط الخبيث بدقة شديدة طوال الاحتلال البريطاني لمصر ، وكان من نتائجه التي عرضها الكتاب الوثيقة :

ـ مع بداية القرن العشرين اشتد ساعد الحركة الوطنية المعادية للاحتلال البريطاني ، ومع هذا النمو ظهر نوع من اصطناع الخلاف بين المسلمين والأقباط ، انعكس من جهة على صحيفتين قبطيتين ـ كانتا مواليتين للانجليز ـ هما صحيفة «مصر» و«الوطن» ، وعلى صحيفة المؤيد التي كان يصدرها الشيخ علي يوسف . وتبنت الصحيفتان القبطيتان الدفاع عما أسمته حقوق الأقباط ، والدعوة للاحتماء بالإنجليز ، حتى كتبت صحيفة الوطن في عام ١٩١١ تقول للأقباط «إذا لم تنجحوا فعليكم بالدول الأوروبية ناصرة الإنسانية وأولهم الدولة الإنجليزية» .

ـ كانت هناك صحيفة أخرى باسم «المقطم» تنطق بلسان دار المعتمد البريطاني تولت تزويد جريدة الوطن بالكتابات المثيرة التي كانت تتلقفها وتزيد من اشتعال النار . من ذلك أنها نشرت مقالاً بتوقيع «مسلم» يقول إن القبط يشغلون معظم وظائف البريد ، وأن الواجب موازنتهم بالمسلمين . فتناولت «الوطن» الخيط لتوغل في السب والقذف العنيف ، وهكذا .

ـ ظهر على المسرح رجل يدعى أخنوخ فانوس ليكون من أوائل دعاة الانشقاق الطائفي في مصر . وقد كان زعيماً للطائفة الإنجيلية ، وتلقى تعليمه في المدرسة الإنجيلية بأسيوط ثم أكمله في الجامعة الأميركية ببيروت ، ورغم أن الرجل لم يكن تابعاً للكنيسة القبطية الأرثوذوكسية ديناً وتعليماً ، ورغم أنه تربى في أحضان إرساليات التبشير الأجنبية ، فانه دعا في عام ١٩٠٨ إلى تشكيل حزب سياسي أسماه «الحزب المصري» . ونشر الرجل برنامج حزبه الذي كان يدعو إلى توثيق الصلات مع بريطانيا ، وإدخال الأجانب في نسيج المؤسسات السياسية المصرية عن طريق تشكيل مجلس تشريعي نصفه من الأجانب ، كما كان يدعو إلى تشكيل مجلس آخر للنواب يقوم على التمثيل الطائفي .

ـ اعتمدت الإدارة البريطانية سياسة روجت بمقتضاها أن عمليات المقاومة

الموجهة ضدها ، ليست إلا تعبيراً عن تعصب المسلمين ضد المسيحيين ، لينفي عنه أنه نضال وطني ضد محتل أجنبي ، ولترسيخ فكرة التعصب في التربة المصرية ، ولترفع فيما بعد شعار حماية الأقليات من المخاطر التي قد يتعرضون لها بسبب هذا التعصب ، وبهذا الصدد فإن اللورد كرومر ـ المعتمد البريطاني الأشهر في مصر ـ قال في تقرير له عام ١٩٠٦ عن فكرة الجامعة الإسلامية التي شاعت وقتئذ ، ان المقصود بها هو «اجتماع المسلمين في العالم كله على تحدي قوات الدول المسيحية ومقاومتها» !

ـ ظهرت الإشارات إلى تعصب المسلمين المصريين واضحة بعد حادث «دنشواي» في عام ١٩٠٦ ، الذي اشتبك فيه الفلاحون المصريون ببعض الجنود الإنجليز وقتلوا بعضاً منهم ، وردت سلطات الاحتلال بإعدام بعض هؤلاء الفلاحين.

وعندما أثير موضوع دنشواي في مجلس العموم البريطاني ، فإن إدوارد جراي وزير خارجية بريطانيا واللورد كرومر ، لم يجدا دفاعاً يبررون به بشاعة المسلك البريطاني تجاه المصريين ، إلا الزعم بأن الحادث هو ما أثار التعصب الديني لمسلمي مصر ضد المسيحيين الأوروبيين . وتم الترويج لمقولة التعصب هذه بقوة بعد مصرع بطرس باشا غالي رئيس الوزراء بواسطة أحد الوطنيين المصريين ـ ابراهيم الورداني ـ في عام ١٩١٠ «وعمل مثيرو الشقاق على استغلال الحادث في تفجير الخلافات الطائفية ، وذلك رغم أن أسباب الاغتيال باعتراف الورداني كانت تعود إلى كونه (غالي) أحد منفذي السياسة البريطانية ، فضلاً عن أنه هو الذي رأس محكمة دنشواي التي أصدرت أحكام الشنق والجلد على الفلاحين وأنه كان يعمل على مد امتياز قناة السويس أربعين عاماً بعد انتهائه» .

ـ أدى هذا التطور في الأحداث إلى الدعوة لعقد مؤتمر لبحث «مطالب القبط» في عام ١٩١١ ، رد عليه المسلمون بمؤتمر آخر في العام ذاته . وكانت صحيفتا مصر والوطن من أهم منابر الدعوة للمؤتمر القبطي . فضلاً عن أن أخنوخ فانوس الذي أشرنا إليه سابقاً كان من أبرز الدعاة ، ومعه فريق من وكلاء القنصليات الأجنبية .. كما أن أهم عائلتين من عائلات كبار الملاك شارك كبراؤها في المؤتمر ، هما عائلتي خياط وويصا . وهما عائلتان خضعتا لنفوذ المبشرين الأجانب وصارتا بروتستانتيتين ، ومن أغنى أصحاب الأراضي في الصعيد .. وعقد المؤتمر في أسيوط ،

معقل التبشير البروتستانتي ، في حين كان مجلس المرسلين الأمريكيين البروتستانت يعقد جلساته في الأيام ذاتها التي انعقد فيها المؤتمر القبطي .

وألقى القس الكندي «تروتر» خطبة في اجتماع لأعضاء إحدى الكنائس أيد فيها مطالب المسيحيين المصريين وقال «أسأل الله أن يعطي نعمه للمندوبين عن المصريين في أعين الشعب الإنجليزي ، حتى ينظروا بعين الرضا إلى المطالب القبطية .. وأن الله سيحول قلوب الإنجليز بالحنو والرأفة نحو الأقباط» !

ـ رغم أن عقلاء المسلمين والأقباط رفضوا بوضوح وقوة في المؤتمرين فكرة التمثيل الطائفي في المجالس النيابية ، إلا أن اللورد كتشنر ، المعتمد البريطاني كان وراء إصدار قانون للجمعية التشريعية في عام ١٩١٣ يقرر مبدأ التمثيل الطائفي . «فكانت أول مؤسسة نيابية في مصر الحديثة يتقرر في تكوينها رسمياً هذا المبدأ» .. وإزاء الرفض الذي تم من جانب مؤتمري الأقباط والمسلمين ، ثم الإصرار على تقريره من جانب سلطة الاحتلال ، فقد انكشف أمام الجميع من هو صاحب الاهتمام ـ والمصلحة ـ في مبدأ التمثيل الطائفي !

ـ عندما ثارت مصر على الاحتلال في عام ١٩١٩ ، اضطر الإنجليز إلى الاعتراف باستقلال مصر ، ولكنهم حرصوا على أن يعلقوا في هذا الاعتراف تحفظات أربعة شهيرة أعلنت في عام ١٩٢٢ ، كان بينها حماية المصالح الأجنبية في مصر وحماية الأقليات . وهو أهم مبرر يصلح عملياً للتدخل في أخص خصائص السياسة المصرية الداخلية ، ولوصم مصر أمام الجماعة الدولية بالتهمتين التقليديتين ، وهما : التعصب الديني وكراهة الأجانب . وكانت بريطانيا قد قدمت مشروع معاهدة عام ١٩٢١ تتضمن فصلاً خاصاً بحماية الأجانب . وأهم ما تتضمنه هذه المؤشرات ليس فقط حرص بريطانيا على فرض سلطانها تذرعاً بحماية الأجانب والأقليات ، ولكن أيضاً حرصها على تصنيف الأجانب مع الأقليات في مربع واحد وسلة واحدة !

لم تتوقف المحاولات البريطانية للوقيعة بين المسلمين والأقباط ، ولم تتوقف جهود إحياء الذات القبطية لسلخ الأقباط عن البوتقة التي انصهروا فيها ضمن إطار الحياة المصرية وذلك كله من أجل تفتيت المقاومة المصرية للاحتلال وتأمين استمرار السلطة والنفوذ البريطانيين . وقد حققت تلك السياسة بعض نتائجها ، حتى اختلفت

الصورة في القرن العشرين تماماً عما كانت عليه قبل الاحتلال في القرن التاسع عشر . وفي حين مررنا في البداية بالعديد من مؤشرات السماحة والألفة بين مسلمي مصر وأقباطها ، التي شهد بها الجميع ، فاننا نجد كاتباً قبطياً مثل ميخائيل شاروبيم يقول عن سياسة اللورد كرومر انه بسببها : «وقعت الفرقة بين المسلمين والنصارى ، وبلغت حداً ليس له مثيل في تاريخ الأمة قبل الاحتلال ، حتى اتخمت عقول الكافة بسموم البغضاء ، وكادت الحزمة تضرم ونار الفتنة بين العنصرين تضطرم ..» وهو النهج الذي سار عليه أسلافه ، ومنهم جورست الذي قال عنه شاروبيم «كانت طوالع سياسته التفريق بين العنصرين الوطنيين .. وقد تقمصت هذه الروح في الأجسام وتسربت إلى أهل المناصب وأصحاب الخطط والقضاة والمأمورين ، وماجت سائر دواوين الحكومة بسماسرة هذا الشر المقيم» ..

درس التاريخ ومنطق السماء

إن المرء لا يستطيع أن يختتم هذه الرحلة بين الصفحات المتناثرة من التاريخ دون أن تستوقفه ثلاثة أمور :

الأمر الأول : يتمثل في ذلك الوعي الذي كان يطل بين الحين والآخر ، من جانب بعض رموز المسيحيين وقياداتهم ، متصدياً لريح التفرقة الطائفية الخبيثة ، ورافضاً مزاعم الغرب في حماية الأقليات ، برؤية مدركة لحقيقة المؤامرات التي ظلت تحاك للبلاد العربية والإسلامية ، وهنا لا بد أن نذكر رجلاً مثل فارس الخوري عندما وقف في جامع بني أمية ، عام ١٩٢٠ ، وقال للجموع المحتشدة ان فرنسا تتذرع لبقائها في الشام بحماية النصارى ، وأنا نائب النصارى فارس الخوري ، أطلب الحماية منكم أيها المسلمون وأرفضها من فرنسا .

لا بد أن نذكر أيضاً الأب سرجيوس الذي وقف على منبر الأزهر في القاهرة ابان ثورة ١٩١٩ ، ليقول : إذا كان الإنجليز يتمسكون ببقائهم في مصر بحجة حماية القبط ، فأقول ليمت القبط وليحي المسلمون أحراراً ، ونقل عنه قوله : إذا كان استقلال المصريين يحتاج إلى التضحية بمليون قبطي ، فلا بأس من هذه التضحية .

لا بد أن نتنبه أيضاً إلى بعض الكتب المعاصرة والناضجة التي تصب في الاتجاه ذاته . ومن بينها كتاب الباحث اللبناني فيكتور سحاب ، الذي صدر في عام ١٩٨١ بعنوان «من يحمي المسيحيين العرب ؟ » (٨٧) ومما يقوله صراحة في كتابه :

ــ إن استبعاد التأثر بالأقوال العاطفية التي تصدر عن الغرب بين الحين والآخر ، في ما يخص مصير المسيحيين العرب ، هو من ضمانات الموضوعية واجتناب الخداع الذاتي . وليس من المبالغة القول إن برميل نفط ، في الحسابات الغربية غير المعلنة ، أهم من عشرة مسيحيين عرب . تلك حقيقة لا بد من وضعها بوضوح في أساس كل تحليل سليم .

ــ إن إلحاق المنطقة بالغرب لم يكن ممكناً إلا في طريق تفكيكها وتجزئتها . ولو أعطيت لأي سياسي في العالم ، مسألة يسألونه فيها أن يسعى إلى إلحاق المنطقة العربية بالغرب ، لما اختار غير الأسلوب الذي اختاره الغرب فعلاً . وهو تفكيك المنطقة بالفتن الطائفية ، والتفتيت الاجتماعي والثقافي وافتعال الخصومات والفروقات ، وتوسيع مواطن الاختلاف والمبالغة في إبرازها .. ولعل من يستبعد دور الغرب في اشعال فتيل هذا التقاتل ، هو واحد من اثنين : خادع أو مخدوع .

ــ لقد أدى امتداد النفوذ الغربي إلى بلاد العرب ، عبر الموجات الثلاث : البيزنطية ، والصليبية ، والمعاصرة ، إلى اضعاف مسيحيي المنطقة وتقليص وجودهم وتهديد مصيرهم . ولا بد للمسيحيين العرب من نبذ المشروعات الغربية التي تضع مصيرهم في المهب ، وتدفعهم إلى المقامرة بوجودهم لتحقيق مصالح ليست مصالحهم (٨٨) .

ــ على المسيحيين العرب أن يبدأوا نزع ملامح التعريب التي التصقت ببعض مجتمعاتهم العربية ، حتى تضيق مساحات الاختلاف الحضاري بينهم وبين المسلمين ــ (ص ٦٩) .

الأمر الثاني : ان ثمة شوطاً في الرحلة لم نخض في عرض معالمه ، يتعلق بالمرحلة الراهنة التي نعيشها ، بعد خروج عسكر الاحتلال الغربي للمنطقة العربية . وهو خوض تجنبته ليس فقط لأن التاريخ ليس موضوع هذا الفصل وإنما دروسه وعبره ، ولكن أيضاً لأن التطورات التي حدثت في المرحلة الراهنة لم تخضع للدراسة العلمية

بعد ، وأخص بذلك أحداث الفتنة الطائفية التي تفجرت في لبنان ابتداء من عام ١٩٧٦ وانتهت بالتدخل العسكري الإسرائيلي لترجيح كفة الطرف «الكتائبي» الماروني عام ١٩٨٢ ، والاشتباكات الطائفية التي شهدتها مصر في عام ١٩٨١ . وإذا كان الدور الإسرائيلي واضحاً في أحداث لبنان ، فان الفاعل في أحداث مصر لم يتحدد تماماً ، ولكن من الثابت أن الأحداث المصرية جرت في ظل اختراق إسرائيلي رسمي لمصر نتج عن معاهدة الصلح وتمثيل إسرائيل بسفارة يرأس طاقمها سفير كان رجل مخابرات سابق ، وفي ظل اختراق أمريكي غير رسمي ، فتح مصر على مصارعها للأنشطة الأمريكية ، وفي ظل أوضاع داخلية مهترئة ، انتهت بمصرع الرئيس المصري في نهاية العام ذاته .

الأمر الأخير : وربما كان الأهم ، هو أننا نقع في خطأ جسيم إذا ألقينا تبعة الفتن والتمزق الطائفي على الغرب وحده . لأن مسؤوليتنا تظل قائمة رغم كل محاولات الغرب وحيله ودسائسه . فالاختراق لا ينجح إلا في جسد قابل للاختراق ، والجراثيم أول ما تصيب الأجسام التي تفتقد إلى الحصانة والمناعة ، وإذا كان المفكر الجزائري مالك بن نبي قد رفض إلقاء تهمة تخلفنا على الاستعمار وحده ، وصك تعبير «حالة القابلية للاستعمار» في تشخيصه لأمراضنا الفتاكة ، فقد يسوغ لنا أن نقرر أيضاً أن المسؤولية الأولى في اختراق الواقع العربي والإسلامي ترجع إلى حالة القابلية للاختراق التي نعيشها . هو هشاشة وهزال أوضاعنا الداخلية من جراء تلك السياسات التي تجرد شعوبنا بين الحين والآخر من عناصر قوتها وثباتها ، ومن مقومات الصمود والمقاومة لرياح التفرقة والتشرذم والتفتيت .

إن درس التاريخ الذي يجب أن نحفظه هو أن الفاعل الأول في ما يلحق بنا من هزائم وانتكاسات ، هو نحن قبل غيرنا !

وهو ليس درس التاريخ وحده ، بل هو منطق السماء أيضاً الذي تقرره الآية الكريمة «وما كنا مهلكي القرى إلا وأهلها ظالمون» (القصص ـ ٥٩) .

الهوامش

(١) في البيان الالهي : وكذلك جعلناكم أمة وسطا .. « البقرة ـ ١٤٣ .
(٢) د . جمال حمدان ـ استراتيجية الاستعمار والتحرير ص ٤٥ .
(٣) للتفصيل يراجع المصدر السابق .
(٤) الأزرقي ـ تاريخ مكة ـ جـ ١ ـ ص ١٢٥ وما بعدها .
(٥) د . جواد علي ـ المفصل في تاريخ العرب ـ جـ ٦ ص ٥١٨ .
(٦) أحمد أمين ـ فجر الإسلام ـ ص ٢٤ .
(٧) استراتيجية الاستعمار والتحرير ـ ص ٢٣ .
(٨) فجر الإسلام ـ ص ١٢٥ .
(٩) وليام ميور ـ حياة محمد ـ ص ٣٥٤ .
(١٠) استراتيجية الاستعمار والتحرير ص ٢٤ و٢٥ .
(١١) د . عماد الدين خليل ـ دراسة في السيرة ص ٣٣٤ .
(١٢) تاريخ الطبري ـ جـ ٢ ص ٨٥
(١٣) دراسة في السيرة ص ٢٨٤
(١٤) مختصر تفسير ابن كثير ـ جـ ١ .
(١٥) تفسير الطبري جـ ٧ ص ٥٠٨٣ .
(١٦) المصدر السابق .
(١٧) صحيح مسلم ـ باب الجهاد ـ جـ ٣ ص ٣٩١ .
(١٨) ابن هشام ـ السيرة ـ جـ ٤ ص ٢٥٤ .
(١٩) الطبري ـ جـ ٣ ص ٩٠ .
(٢٠) رسالة القتال ـ من مجموعة رسائل ابن تيمية ص ١١٨ .
(٢١ و٢٢) دراسة في السيرة ص ٣٠٠ و٣٠١ .
(٢٣) الطبري ـ جـ ٢ ص ٧١ .
(٢٤) فجر الإسلام ـ ص ٢٤ و٢٥ .
(٢٥) د . جواد علي ـ المفصل في تاريخ العرب ـ جـ ٦ ص ٦٢٠ ، وانظر أيضاً دراسة للدكتور سعيد عاشور بعنوان « أضواء على حركة الردة في الإسلام » ـ مجلة عالم الفكر ـ المجلد الثاني عشر (يناير ـ مارس ـ ١٩٨٢) .
(٢٦) انظر فصل لاحق بعنوان شبهات وأباطيل .
(٢٧) ابن هشام ـ ص ٤٠٤ .
(٢٨) جورجي زيدان ـ تاريخ التمدن الإسلامي ـ جـ ٤ ص ١١٣ .
(٢٩) آدم ميتز ـ الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري ـ ترجمة د . محمد عبد الهادي أبو ريده ـ جـ ١ ص ١٠٥ .
(٣٠) توماس أرنولد ـ الدعوة إلى الإسلام ـ ترجمة د . حسن ابراهيم حسن وآخرين ص ٧٣ ـ نقلاً عن الأزدي ـ ص ٩٧ .

(٣١) البلاذري ـ فتوح البلدان ـ ص ١٣٧ .
(٣٢) أبو يوسف ـ الخراج ـ ص ١٣٨ .
(٣٣) جورجي زيدان ـ تاريخ التمدن الإسلامي ـ جـ ٤ ص ١١٣ .
(٣٤) المطران يوسف الدبس ـ من تاريخ سورية الدنيوي والديني ـ جـ ٥ ص ١٠٤ .
(٣٥) فكتور سحاب ـ من يحمي المسيحيين العرب ـ ص ٢٥
(٣٦) تاريخ التمدن الإسلامي ـ جـ ١ ص ١١٣ .
(٣٧) د . حسن ابراهيم حسن ـ تاريخ الإسلام جـ ٢ ـ ص ٢٤٢ و ٢٤٣ .
(٣٨) د . سعيد عاشور ـ الحركة الصليبية ـ جـ ١ ص ٥٦ ـ ٥٧ .
(٣٩) د . حسن ابراهيم حسن ـ تاريخ الإسلام ـ جـ ٣ ص ٢٤٠ .
(٤٠) د . حسين مؤنس ـ حاشية في كتاب جورجي زيدان ـ تاريخ التمدن الإسلامي جـ ٤ ص ١١٣ .
(٤١) د زكي نجيب محمود ـ المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري ـ ص ٥٠ (دار الشروق)
(٤٢) أحمد أمين ـ ظهر الإسلام ـ جـ ١ ص ٧٥ .
(٤٣) ابن الأثير ـ جـ ٩ ص ٩١٥ ـ وقد اختصره أحمد أمين في المصدر السابق .
(٤٤) ظهر الإسلام ـ جـ ١ ص ٧٩ .
(٤٥) المصدر السابق ـ ص ٨٠ .
(٤٦) ياقوت الحموي ـ معجم البلدان ـ جـ ٤ ص ٣٥٦ .
(٤٧) محمد الغزالي ـ دستور الوحدة الثقافية بين المسلمين ص ٩٩ .
(٤٨) أ . س . ترتون ـ أهل الذمة في الإسلام ـ ترجمة حسن حبش ص ١٤٤ .
(٤٩) د . سعيد عاشور ـ الحركة الصليبية جـ ١ ص ١٢٩ .
(٥٠) طومسون ـ التاريخ الاقتصادي والاجتماعي للعصور الوسطى ـ جـ ١ ـ ص ٣٩١ ـ نقلاً عن المصدر السابق ص ٣١ .
(٥١) محمد كرد علي ـ الإسلام والحضارة العربية ـ جـ ١ ص ٢٩٤ .
(٥٢) د . سعيد عاشور ـ الحركة الصليبية جـ ١ ص ٣٥ و ٤١ .
(٥٣ و ٥٤) المصدر السابق ص ٣٥ و ٤١ .
(٥٥) قصة الحضارة ـ ترجمة محمد بدران ـ جـ ١٥ ص ٢٢ .
(٥٦) طومسون ـ التاريخ الاقتصادي والاجتماعي للعصور الوسطى ـ جـ ١ ص ٣٩٧ ـ من كتاب د . سعيد عاشور .
(٥٧) ابن العبري ـ تاريخ مختصر الدول ـ ص ١٩٧ .
(٥٨) فكتور سحاب ـ من يحمي المسيحيين العرب ص ١٧
(٥٩) د . سعيد عاشور ـ الحركة الصليبية ـ جـ ١ ص ٤٨٠ .
(٦٠) المصدر السابق جـ ١ ص ١٧٣ .
(٦١ و ٦٢) المصدر السابق ص ١٩٤ و ١٩٧ على التوالي .
(٦٣) محمد كرد علي ـ الإسلام والحضارة العربية ـ جـ ١ ص ١٩٧ .
(٦٤) المصدر السابق ص ٣٠٢ .

(٦٥) الحركة الصليبية جـ ٢ ص ٧٠٦ .
(٦٦) المصدر السابق ص ٧٨٨ .
(٦٧) محمد كرد علي ـ جـ ١ ص ٢٩٦ .
(٦٨) د . سعيد عاشور ـ جـ ١ ص ٣٢١ .
(٦٩) المصدر السابق ص ١٠٤٧ ـ نقلاً عن تاريخ الملك لويس للمؤرخ جوانفي .
(٧٠) المصدر السابق ص ١٠٤٨ .
(٧١) المصدر السابق ص ١٠٥٠ ـ نقلاً عن تاريخ الحروب الصليبية لمؤلفه رسبيل .
(٧٢ و٧٣ و ٧٤) المصدر السابق ص ـ ١٠٦٠ و ص ١٠٦٧ و ص ١٠٦٩ على التوالي .
(٧٥ و ٧٦) أبو الفدا ـ المختصر ـ حوادث سنة ١٩٥٨ .
(٧٧) المقريزي ـ السلوك لمعرفة دول الملوك ـ جـ ١ ص ٥٥٣ .
(٧٨) د . سعيد عاشور ـ ص ١٠٩٣ .
(٧٩) د . رضوان السيد ـ المسيحيون العرب ـ بحث بعنوان « المسيحيون في الفقه الإسلامي » ـ ص ٣٨ .
(٨٠) البحث نشر ضمن كتاب « المسيحيون العرب » الصادر عن مؤسسة الأبحاث العربية ببيروت .
(٨١) د . ليلى الصباغ ـ أستاذة التاريخ بجامعة دمشق ، وقد قدمت بحثاً مفصلاً حول هذه النقطة إلى ملتقى الفكر الإسلامي الذي عقد بالجزائر في أبريل عام ١٩٧٤ ـ عنوانه : وضع الجاليات الأوروبية في العالم العربي الإسلامي ابان الحكم العثماني .
(٨٢) ترجمة الدكتور أحمد عبد الرحيم مصطفى .
(٨٣) عجائب الآثار في التراجم والأخبار ـ جـ ٣ ص ٤ و ٥ .
(٨٤) أصدرته الهيئة المصرية العامة للكتاب في سنة ١٩٨٠ .
(٨٥ و ٨٦) المصدر السابق ص ١٠٩ .
(٨٧) صدر عن دار الوحدة ـ بيروت .
(٨٨) المصدر السابق ص ٥٥ و ٥٧ .

الفصل الثاني

الأقليات .. شهادة للإسلام

ما حكم المسلمون بلداً إلا وأبقوا على ما فيه من ديانات وملل ، وما حكم غير المسلمين بلداً إلا وألغوا كل اعتقاد آخر ، ولم يبقوا فيه إلا على دينهم أو مذهبهم . تلك شهادة ينطق بها سجل علاقات المسلمين بغيرهم على مدار التاريخ .

ذلك أن اعتزاز الإسلام بالإنسان كمخلوق مهما كان اعتقاده ولونه وجنسه ، ثم إيمان المسلمين بالسابقين من الأنبياء ، وبشرعية وجود أصحاب الديانات الأخرى ، الذين اعتبرهم القرآن الكريم «أهل كتاب» لهم مكانهم في المجتمع الإسلامي ، هذه العناصر في مجموعها هي التي أفسحت المجال لبقاء واستمرار تلك الجماعات غير المسلمة وسط مجتمعات المسلمين عبر ذلك التاريخ الطويل . وهي التي أفرزت في النهاية ما قد نسميه الآن قضية وحقوق الأقليات غير المسلمة .

وبالمقابل فإن أوروبا المسيحية ـ ونحن هنا نتحدث عن التاريخ ـ اختصرت الطريق من بدايته ، وكان رفض اعتراف الكنيسة بنبوة محمد عليه الصلاة والسلام ، وبتعاليمه بالتالي ـ وهي القضية التي لم تحسم في الفاتيكان إلى الآن[١] . كان هذا الموقف هو الأساس الذي بنت عليه أوروبا المسيحية موقفها في عدم الاعتراف بشرعية وجود المسلمين .

ومن المفارقات اللافتة للنظر هنا أن وصف الآخرين بأنهم أهل ديار الكفر ، لم يكن مقصوراً على بعض فقهاء المسلمين ، لأن قساوسة الكنيسة حتى العصور الوسطى كانوا يعتبرون بلاد المسلمين ديار كفر أيضاً[٢] !! وأنه بينما يجيز جمهور الفقهاء منذ قرون ، الاتجار بين المسلمين وغيرهم ، فإن اعراف القرون الوسطى منعت على الفرنجة التعامل التجاري مع المسلمين . وهو ما قرره صراحة مجمع لاتران الكنسي في عام ١١٧٩[٣] .

وكان من نتيجة هذا الموقف أن أوروبا المسيحية لم تسمح باستمرار وجود المسلمين فيها ، وما جرى في الأندلس وصقلية خير شاهد على ذلك . فقد كانت الخيارات التي وضعت أمام المسلمين في هذين البلدين ، كانت في حقيقة الأمر هي : القتل أو التنصير أو الطرد . أي أنها كانت درجات في اقتلاع الجذور وإلغاء كيان الأقلية المسلمة .. وهذا ما حدث بالفعل ، وأدى في النهاية إلى اختفاء الإسلام تماماً من الأندلس وصقلية .

عندنا وعندهم

يروي الأمير شكيب أرسلان في مقال بعنوان «التعصب الأوروبي أم التعصب الإسلامي»(٤) أن أحد الوزراء العثمانيين «كان مرة في أحد المجالس ، في جدال مع بعض رجال دولة أوربة فيما يتعلق بهذا الموضوع ، فقال لهم الوزير العثماني : اننا نحن المسلمين من ترك وعرب وغيرهم ، مهما بلغ بنا التعصب في الدين فلا يصل بنا إلى درجة استئصال شأفة أعدائنا ، ولو كنا قادرين على استئصالهم . ولقد مرت بنا قرون وأدوار كنا قادرين فيها على أن لا نبقّي بين أظهرنا إلا من أقر بالشهادتين وأن نجعل بلداننا كلها صافية للإسلام . فما هجس في ضمائرنا خاطر كهذا الخاطر اصلاً وكان إذا خطر هذا ببال أحد من ملوكنا ، كما وقع للسلطان سليم الأول العثماني ، تقوم في وجهه الملة ويجأجه مثل زنبيلي علي أفندي شيخ الإسلام ، ويقول له بلا محاباة : ليس لك على النصارى واليهود إلا الجزية وليس لك أن تزعجهم عن أوطانهم . فيرجع السلطان عن عزمه امتثالاً للشرع الشريف . فبقّي بين أظهرنا حتى أبعد القرى وأصغرها نصارى ويهود وصابئة وسامرة ومجوس . وكلهم كانوا وافرين لهم ما للمسلمين وعليهم ما على المسلمين ، أما أنتم معاشر الأوروبيين فلم تطيقوا أن يبقى بين أظهركم مسلم واحد واشترطتم عليه إذا أراد البقاء بينكم أن يتنصر . ولقد كان في أسبانيا ملايين وملايين من المسلمين ، وكان في جنوبي فرنسا وفي شمالي إيطاليا وفي جنوبها مئات ألوف منهم ، ولبثوا في هاتيك الأوطان أعصراً مديدة . وما زلتم تستأصلون منهم حتى لم يبق في جميع هذه البلدان شخص واحد يدين بالإسلام . ولقد طفت بلاد أسبانيا كلها فلم أعثر فيها على قبر واحد يعرف أنه قبر مسلم» .

وتاريخياً ، فإن هذا الموقف الرافض للتعايش مع الأديان الأخرى لم يكن مقصوراً على المسلمين وحدهم ، ولكنه أصاب غير المسلمين أيضاً . ومما يذكره المطران ستيفن نيل أن (شارلمان) أمر بذبح ٤٥٠٠ من الساكسون في يوم واحد لأنهم لم يقبلوا على اعتناق الدين المسيحي . وكان من القوانين التي أصدرها : كل ساكسوني لا يعتنق المسيحية أو يحاول التهرب أو الرفض ، فانه يقتل . ويضيف المطران أنه في سبيل توحيد مملكته النصرانية اعتمد الإمبراطور ليو الثالث طريقة تنصير اليهود بالقوة[٥] .

لقد بلغ المجتمع الإسلامي حدوداً تفوق التصور في توفير حرية الاعتقاد للآخرين في العصور المبكرة من التاريخ الإسلامي ـ وهو ما ينكره الباحثون غير المنصفين ، وما قد تضيق به للأسف صدور بعض الدعاة الإسلاميين في عالم اليوم ـ «لقد مد المسلمون تلك الميزة (حرية الاعتقاد) التي منحها الله لليهود والمسيحيين والصابئين في القرآن ، حتى شملت الزرادشتيين ، والهندوسيين ، والبوذيين ، والموالين للديانات الأخرى عندما اتصلوا بهم»[٦] .

كما اعترف للمجوس بأنهم أهل ذمة ، منذ قبلت منهم الجزية على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم . وفي القرن الرابع الهجري كان لهم ـ كاليهود والنصارى ـ رئيس يمثلهم في قصر الخلافة ودار الحكومة[٧] .

لقد كان هذا الاعتراف المبني على احترام الاعتقاد ، سبباً رئيسياً في استمرار تلك المعتقدات حتى بقي منها ما بقي ، واندثر ما اندثر بفعل حركة التاريخ ، وليس بإرادة السلطة الإسلامية .

لقد قبل زواج المجوسي من ابنته ، ما دامت شريعته تبيح ذلك . وفي المغني (لابن قدامة) أن مجوسياً تزوج ابنته ، فأولدها بنتاً ، ثم مات عنها فكان لها الثلثان مما ترك[٨] ، وهو الأمر الذي أثار حفيظة الخليفة عمر بن عبد العزيز ، فكتب إلى الحسن يسأله : ما بال من مضى من الأئمة قبلنا ، أقروا المجوس على نكاح الأمهات والبنات . فكتب إليه الحسن قائلاً : أما بعد ، فإنما أنت متبع ولست بمبتدع[٩] ، ـ يعني أن الرسول عاملهم كأهل ذمة ، لهم شرائعهم الخاصة التي أقروا عليها . وهو ما نفهمه من اشارة أبي عبيد صاحب «الأموال» إلى قول عبد الله بن عون : سألت الحسن البصري عن نيران المجوس ، لم تركت ؟ قال : على ذلك صولحوا .

وحدث أن استغاث كهنة النار بأبي مسلم الخراساني ، للقضاء على «بيه أفريد» الذي أخذ في الدعوة لمذهبه الإصلاحي الجديد ، فلم يتوان أبو مسلم عن إنفاذ القوات لحرب «الخارجي» المجوسي ، وحدث أيضاً أن فكر المتوكل في إصلاح التقويم فاستشار أحد الكهنة المجوس ، كما لو كان الأمر طبيعياً (١٠) .

وهذا أبو الريحان البيروني ، وهو من أعظم علماء الفكر الإسلامي ، وقد لخص مذهب «المانوية» في مواضع كثيرة من كتبه ، وقال إن كتب «ماني» تضمنت «كيداً للأديان ، والإسلام من بينها» . ثم أضاف أنه وجد يوماً مجموعة من الكتب «فيها مصحف اشتمل من كتب المانوية على ... وعدة رسائل لماني وفي جملتها طلبتي ، سفر الأسفار» ، «فغشيني له من الفرح ما يغشى الظمآن من رؤية الشراب» (١١) .

إن هذا العالم المسلم الجليل عثر على كتابٍ يتضمن كيداً للأديان وللإسلام ، فلا يطالب بحرقه أو مصادرته ولا يمتنع عنه ، ولكنه يفرح ويغشاه من الفرح ما يغشى الظمآن من رؤية الشراب !

«.. كان ابراهيم بن هلال (الصابي) من الصابئة ـ وهم قوم من المجوس لهم ديانة خاصة ـ قد بلغ أرفع مناصب الدولة (في العهد العباسي) وتقلد الأعمال الجليلة في تقدمه الشعراء . وكانت بينه وبين زعماء الأدب والعلم من المسلمين صلات حسنة ، وصداقات وشيجة . حتى انه لما مات رثاه الشريف الرضي شيخ الهاشميين العلويين ونقيبهم بقصيدة خالدة ، منها قصيدته الدالية التي يقول فيها (١٢) :

أرأيت من حملوا على الأعواد ... أرأيت كيف خبا ضياء النادي
ما كنت أعلم قبل حطك في الثرى ... أن الثرى يعلو على الأطواد !

.. «قال خلف المثنى ، لقد شهدنا عشرة في البصرة ، يجتمعون في مجلس لا يعرف مثلهم في الدنيا علماً ونباهة ، وهم الخليل بن أحمد صاحب النحو (وهو سني) ، والحميري الشاعر (وهو شيعي) ، وصالح بن عبد القدوس (وهو زنديق ثنوي) ، وسفيان بن مجاشع (وهو خارجي صفري) ، وبشار بن برد (وهو شعوبي خليع ماجن) وحماد عجرد (وهو زنديق شعوبي) ، وابن راس الجالوت الشاعر (وهو يهودي) وابن نظير المتكلم (وهو نصراني) ، وعمر بن المؤيد (وهو مجوسي) ، وابن سنان الحراني الشاعر (وهو صابئي) .. هؤلاء

جميعاً ، كانوا يجتمعون فيتناشدون الأشعار ويتناقلون الأخبار ، ويتحدثون في جو من الود لا تكاد تعرف منهم أن بينهم هذا الاختلاف الشديد في دياناتهم ومذاهبهم » (١٣) .

ولسنا بحاجة هنا لأن نقارن بين هذه الصورة التي كان عليها مجتمع المسلمين في تلك المرحلة المبكرة من التاريخ (القرن العاشر الميلادي) وبين ما كان عليه الحال في أوروبا المسيحية في ذلك الحين ، مكتفين فقط بالإشارة إلى أنه في سنة ١٥٢١ م (أوائل القرن السادس عشر) كان الموت ومصادرة الممتلكات هو الحكم الذي أصدره الامبراطور شارل الخامس في اسبانيا ضد جميع «الهراطقة» (المسلمون واليهود في مقدمتهم) .. وكانت قرارات حرق الناس وشنقهم ، وتمزيق جثثهم ، ولوي ألسنتهم ، هي العقوبات الشائعة لمن يرفض قبول الاعتراف بصحة العشاء الرباني على الطريقة التي يقول بها شارل (١٤) !

لقد كان اختلاف المذهب في الديار المسيحية ــ وقتئذ ــ جريمة ، بينما هو في ديار الإسلام لا يتعدى كونه مجرد صدفة . وفي ذلك يقول «أوركوهارت» : كان اختلاف الدين في أوروبا المسيحية سبباً كافياً لإشعال الحرب ، ولم يحدث ذلك في العهود المظلمة فقط ، ولا بين المتعصبين وحدهم (١٥) .

وكانت محصلة هذا كله ــ يشهد العالم الألماني الشهير آدم ميتز ــ أن صار «أكبر فرق بين الامبراطورية الإسلامية ، وبين أوروبا التي كانت كلها على المسيحية في العصور الوسطى يتمثل في وجود عدد هائل من أهل الديانات الأخرى بين المسلمين» .

ثم يضيف قائلاً إن «أهل الذمة استندوا إلى ما كان بينهم وبين المسلمين من عهود ، وما منحوه من حقوق ، فلم يرضوا بالاندماج في المسلمين . وقد حرص اليهود والنصارى على أن تظل «دار الإسلام» دائماً غير تامة التكوين ، حتى ان المسلمين ظلوا دائماً يعدون (في البلاد المفتوحة) أنهم أجانب منتصرون ، لا أهل وطن» (١٦) .

وليس أدل على ذلك الاستقلال المبني على الاحترام ، من أن قبط مصر ــ مثلاً ــ لم يستخدموا اللغة العربية إلا في أواخر القرن الرابع الهجري ، أي أنهم ظلوا حوالى ٣٥٠ عاماً بعد الفتح الإسلامي يتكلمون اللغة القبطية (١٧) .

ويذهب ميتز إلى أن «وجود النصارى بين المسلمين كان سبباً لظهور مبادئ التسامح التي ينادي بها المصلحون المحدثون . وكانت الحاجة إلى المعيشة المشتركة وما ينبغي أن يكون فيها من وفاق ، نوعاً من التسامح الذي لم يكن معروفاً في أوروبا في العصور الوسطى . ومظهر هذا التسامح نشوء علم مقارنة الأديان ، أي دراسة الملل والنحل على اختلافها ، والإقبال على هذا العلم بشغف عظيم» .

غير أن ما ينبغي أن يستوقفنا في هذا السياق حقاً هو تلك الشهادة التي سجلها الأستاذ ادمون رباط في بحثه الهام «المسيحيون في الشرق قبل الإسلام»[١٨] وفيها يقول إنه «للمرة الأولى في التاريخ انطلقت دولة ، هي دينية في مبدئها ، ودينية في سبب وجودها ، ودينية في هدفها ، ألا وهو نشر الإسلام ، عن طريق الجهاد بأشكاله المختلفة من عسكرية وتبشيرية ، إلى الإقرار في الوقت ذاته بأن من حق الشعوب الخاضعة لسلطانها أن تحافظ على معتقداتها وتقاليدها وطراز حياتها ـ وذلك في زمن كان يقضي المبدأ السائد بإكراه الرعايا على اعتناق دين ملوكهم ، بل وحتى على الانتماء إلى الشكل الخاص الذي يرتديه هذا الدين ، كما كان الأمر عليه في المملكتين العظميين اللتين كان يتألف منهما العالم القديم ـ وهو المبدأ بل القاعدة السياسية ، المعروفة بصيغتها اللاتينية (Ejus reqio, cujus religio) (أي لكل مملكة دينها ، مما يؤدي لأن يصبح الشعب على دين الملك) هذه القاعدة التي لم تندثر في البلاد الغربية إلا بفضل الثورة الأميركية والثورة الفرنسية في النصف الثاني من القرن الثامن عشر .

«وكان لا بد إذن لهذه السياسة الإسلامية ، المتحدرة عن القرآن ، من أن تسفر عنها نتيجتان حاسمتان ما لبثت آثارهما ماثلة في الشعوب العربية ، وهما بقيام الطوائف المسيحية على أساس النظام الطائفي من جهة ، ودخول سكان الأقطار التي فتحها العرب في دين الإسلام من جهة أخرى .

«فتلك الجماهير الكثيفة ، التي تشكل أغلبية أهالي سوريا ومصر والعراق ، إنما كانت تدين بالمسيحية ، وقد اعتنقت الإسلام بأفواج متلاحقة ، منذ القرن الأول من الهجرة ، بملء حريتها ، في حين أن من بقي من هؤلاء النصارى ، موزعين إلى طوائفهم المعروفة بتسمياتها المختلفة ، إنما هم شهود عدل ، عبر التاريخ ، ليس على سماحة الإسلام ـ وهو تعبير لا يفي بالواقع ، لأن وجودهم كأهل ذمة في الماضي ،

إنما كان مبنياً على قاعدة شرعية وليس على شعور ، من طبيعته أن يتضاعف أو أن يضعف ـ وإنما على إنسانية هذا الدين العربي الذي جاء في القرآن ، وهو الدين الذي أقر لغير المسلمين ، ليس فقط بحقوقهم الفردية والجماعية الكاملة ، بل وأيضاً بالمواطنية الشاملة في عصرنا الحاضر ، الذي زال فيه نظام الذمة ، لكي يحل محله نظام الحريات العامة ، المنطوية ، لزاماً ، على مبدأ المساواة التامة في المواطنية» .

وإذا كان هذا هو الإطار العام الذي ظل يحكم علاقة المسلمين بغيرهم من أصحاب الديانات والمعتقدات الأخرى ، فلا بد أن تستوقفنا أيضاً معالم تلك العلاقة التي كانت تربط المسلمين بأهل الكتاب عامة ، وبالمسيحيين على نحو أخص .

وقد تميز بين مستويين في هذه العلاقة ، مستوى المعايشة الطبيعية ، التي كانت تتم في إطار العلاقات الإنسانية بين أسوياء البشر ، أو في إطار حقوق المواطنة التي ينبغي أن تكفل لمختلف خلق الله في المجتمع الإسلامي .

والمستوى الثاني يتصل بإسهام هؤلاء في المسؤولية عن ذلك المجتمع الذي هم جزء منه ، وحجم الفرص التي أتيحت لهم ليمارسوا حقوق المواطنة إلى أبعد مدى ممكن .

معايشة منذ بدء الدعوة

على المستوى الأول ، نجد أن ثمة معايشة كريمة بين المسلمين وأهل الكتاب منذ بدء الدعوة ، كانت تتم بصورة تلقائية ، بغير حساسية ولا خصومة ولا عقد !

«لقد كان للرسول جيران من أهل الكتاب . وظل يتعهدهم ببره ، ويتبادل معهم الهدايا . حتى ان امرأة يهودية دسّت له السم في ذراع شاة أهدتها إليه ، لما كان من عادته أن يتقبل هديتها ويحسن جوارها (١٩) .

ولما جاء وفد نصارى الحبشة ، أنزلهم رسول الله في المسجد ، وقام بنفسه على ضيافتهم وخدمتهم ، وكان مما قاله يومئذ : إنهم كانوا لأصحابنا مكرمين ، فأحب أن أكرمهم بنفسي ..

وجاء مرة وفد نصارى نجران ، فأنزلهم في المسجد وسمح لهم بإقامة صلاتهم فيه . فكانوا يصلون في جانب منه ، ورسول الله والمسلمون يصلون في جانب آخر !

وعلى هدي الرسول سار خلفاؤه من بعده . فإذا بنا نجد عمر بن الخطاب حين

يدخل بيت المقدس فاتحاً يجيب السكان المسيحيين إلى ما اشترطوه : من أن لا يساكنهم يهودي . وتحين صلاة العصر وهو في داخل كنيسة القدس الكبرى ، فيأبى أن يصلي فيها ، كيلا يتخذها المسلمون من بعده ذريعة للمطالبة بها واتخاذها مسجداً !

«ونجده ـ أمير المؤمنين» وقد شكت إليه امرأة مسيحية من سكان مصر أن عمرو بن العاص قد أدخل دارها في المسجد كرهاً عنها . فيهتم خليفة المسلمين ، ويسأل عمراً عن ذلك ، فيخبره أن المسلمين كثروا ، وأصبح المسجد يضيق بهم ، وفي جواره دار هذه المرأة . وقد عرض عليها عمرو ثمن دارها وبالغ في الثمن فلم ترض . مما اضطر معه عمرو إلى هدم دارها وإدخاله في المسجد ووضع قيمة الدار في بيت المال تأخذه متى شاءت .

ومع أن هذا مما تبيحه القوانين المعاصرة ، وهي حالة يعذر فيها عمرو على ما صنع ، فإن أمير المؤمنين لم يقبل ذلك ، وأمر عمراً أن يهدم البناء الجديد من المسجد ، ويعيد إلى المرأة المسيحية دارها كما كانت .

وما حدث في مسجد رسول الله مع نصارى نجران ، تكرر في كنيسة يوحنا الكبرى في دمشق ، التي أصبحت الجامع الأموي فيما بعد . فقد «رضي المسيحيون حين الفتح أن يأخذ المسلمون نصفها .. ورضي المسلمون أن يصلوا فيها صلاتهم . فكنت ترى في وقت واحد أبناء الديانتين يصلون متجاورين ، هؤلاء يتجهون إلى القبلة . وأولئك يتجهون إلى الشرق ! »[٢٠]

ولم تكن احتفالات وأعياد غير المسلمين تتم بمعزل عن المسلمين ..

فمنذ العهد الأموي كانت للنصارى احتفالاتهم العامة في الشوارع تتقدمها الصلبان ورجال الدين بألبستهم الكهنوتية . وقد دخل البطريرك ميخائيل مدينة الاسكندرية في احتفال رائع وبين يديه الشموع والصلبان والأناجيل ، والكهنة يصيحون : قد أرسل الرب إلينا الراعي المأمون الذي هو مرقس الجديد . وكان ذلك في عهد هشام بن عبد الملك .

وجرت العادة أيام الرشيد بأن يخرج النصارى في موكب كبير وبين أيديهم الصليب وكان ذلك في يوم عيد الفصح .

ويذكر المقدسي في أحسن التقاسيم أن الأسواق في شيراز كانت تزين

في أعياد النصارى . وأن المصريين كانوا يحتفلون ببدء زيادة النيل في وقت عيد الصليب .

« ويذكر المقريزي في خططه أن الناس ـ في عهد الإخشيديين ـ كانوا يحتفلون بعيد الغطاس احتفالاً كبيراً ، ففي عام ٣٣٠ هـ جرى الاحتفال بعيد الغطاس احتفالاً رائعاً ، وجلس محمد بن طغج الإخشيدي بقصره المختار في جزيرة المنيل ، وقد أسرج حوله ألف قنديل ، وجاراه الشعب فأوقد المشاعل والقناديل والشموع ، وزخرت القوارب بآلاف من النصارى والمسلمين ، ولم يبق من كثرة الناس موضع لقدم على أسطح الدور وشواطئ النهر ، ولبس الجميع أحسن ما عندهم من الثياب وأبهجها ، وأخرجوا الكثير من المأكل والمشرب ووضعوهما في أوان من الفضة والذهب . وكانت ليلة لم تغلق فيها الدروب ، وغطس معظم الناس اعتقاداً منهم أن الاستحمام ليلة الغطاس أمان من المرض وإبراء من الداء »[٢١] . وهي الظاهرة التي أثارت انتباه المبعوث الانكليزي جون بوزنج ، وسجلها في تقريره إلى وزير خارجية بلاده ، كما أشرنا في الفصل الأول .

وفي دائرة المعارف اليهودية أن الخليفة العباسي المنتصر أمر في سنة ٤٤٣ هجرية ، ببناء « معبد عزرا » لليهود ، في الفسطاط ، قرب مدينة القاهرة الحالية ، وأن هذا المعبد تحول إلى ضريح فيما بعد ، ومزار يقام له « مولد » في أول سبتمبر (أيلول) من كل عام . وكان يقصد هذا المولد أبناء الديانات الثلاث ، المسلمون والنصارى واليهود !

لكننا مع ذلك نقرر أن الصفحات التي تؤرخ لعلاقة المسلمين بأهل الذمة ، لم تكن كلها بهذا الإشراق . فلربما تعرض بعض غير المسلمين في القرون المتطاولة من حياة دولة الإسلام لما يخالف مبادئه وأحكامه . وواجههم الاعتداء من جانب بعض الأفراد المسلمين أو بعض أصحاب السلطة منهم . ولكن مثل هذا الجور كثيراً ما وقع على المسلمين أنفسهم في عهد الانحراف والحيف .

« وهنا يقرر جرونيباوم في جلاء : نعم ، إن بعض حكام فرادى ربما أنزلوا شيئاً من الضرر بهذه الجماعات ، أو لبعض البارزين من أفرادها . وهذا ما كان يحدث باطراد بعد فترات الرخاء البين والرفعة السياسية . ولكن لا تنسَ أن المسلمين أنفسهم لم يكونوا أقل من الذميين تعرضاً لسطوة السلطان المطلقة المتعسفة »[٢٢] .

« كأن النصارى يحكمون »

على المستوى الثاني ، الذي يتعلق بإسهام أهل الكتاب في مختلف مواقع المسؤولية في المجتمع الإسلامي ، فإن شهادات التاريخ ترسم هذه الصورة بأوضح ما يكون .

روى الخطيب البغدادي[٢٣] عن أبي هريرة أن النبي ﷺ قاتل معه قوم من اليهود في بعض حروبه ، فأسهم لهم مع المسلمين . وعندما أجاز الإمام الشافعي اشتراك أهل الذمة في جيوش المسلمين ، استدل بأن الرسول ﷺ استعان في غزوة خيبر بعدد من يهود بني قينقاع ، واستعان في غزوة حنين بصفوان ابن أمية وهو مشرك[٢٤] . وذكر البلاذري أن أبا زيد الطائي ، الشاعر النصراني ، حارب إلى جانب المسلمين ضد الفرس في وقعة الجسر ، على عهد عمر . وكان الطائي قد أتى من الحيرة في بعض أموره ، وخرج مع المسلمين حمية بهم ، وقتالاً إلى جانبهم[٢٥] .

وعندما لاحظ آدم ميتز كثرة العمال والمتصرفين غير المسلمين في الدولة الإسلامية في عصورها المبكرة ، كان تعليقه هو « كأن النصارى هم الذين يحكمون المسلمين في بلاد الإسلام ؟ »[٢٦] .

ففي العهد الأموي أسند معاوية بن أبي سفيان ، الإدارة المالية في الدولة لأسرة مسيحية توارث أبناؤها الوظائف لمدة قرن من الزمان بعد الفتح الإسلامي ، ومن أفرادها القديس والمؤرخ يوحنا الدمشقي المعاصر لمعاوية ولولده يزيد ، كما أسند معاوية إلى طبيبه ابن آثال جباية خراج حمص ، وهي وظيفة مالية لم يسبق لنصراني قبله أن وصل إليها[٢٧] وكان سرجون كاتباً مسيحياً لمعاوية .

وكتب البلاذري أنه لما نقلت الدواوين إلى العربية في عهد عبد الملك بن مروان قال سرجون لأبناء ملته : اطلبوا المعيشة من غير هذه الصنعة فقد قطعها الله عنكم !

وكان عبد الملك بن مروان قد اختار عالماً مسيحياً من مدينة الرها يدعى أثناسيوس مؤدباً لأخيه عبد العزيز . ورافق أثناسيوس هذا تلميذه إلى مصر ، عندما عين والياً عليها . وهناك جمع ثروة طائلة . قيل إنه امتلك أربعة آلاف من العبيد ، كما ملك كثيراً من الدور والبساتين . وكان الذهب والفضة عنده « كأنها الحصى » ، وكان أولاده يأخذون من كل جندي ديناراً عندما يتسلم راتبه[٢٨] وقد بلغ أثناسيوس مرتبة الرئاسة في دواوين الاسكندرية ، وكان ينعت في المكاتبات الرسمية « بالكاتب الأفخم » ، وكان بديوانه عشرون كاتباً ثم زادوا إلى أربعة

وأربعين ، حتى شغل أثناسيوس منصب «متولي الخراج» عند الخليفة عبد العزيز [٢٩] .

وكان في خدمة الخليفة المعتصم أخوان مسيحيان بلغا منزلة سامية عند أمير المؤمنين : أحدهما يدعى سلمويه ، ويظهر أنه كان يشغل منصب قريب أشبه من منصب الوزير في العصر الحديث وكانت الوثائق الملكية لا تتخذ صفة التنفيذ إلا بعد توقيعه عليها . على حين عهد إلى أخيه ابراهيم بحفظ خاتم الخليفة كما عهد إليه بخزانة بيوت الأموال في البلاد . وكان المنتظر من طبيعة هذه الأموال وتصريفها أن يوكل أمر الإشراف عليها إلى رجل من المسلمين .

وفي عهد المعتضد ، كان عمر بن يوسف والي الأنبار مسيحياً ، إذ أن هناك أسباباً قوية لتفضيل النصراني على غيره من اليهود أو المسلمين أو المجوس . وعهد الموفق ، وكان صاحب السلطان المطلق في عهد أخيه المعتضد ، بأمر تنظيم الجيش إلى مسيحي يدعى إسرائيل ، واتخذ ابنه المعتضد نصرانياً آخر كاتباً له ، وهو ملك ابن الوليد . وفي عصر متأخر تولى في أيام المقتدر نصراني آخر أمر ديوان الجيش [٣٠].

« كذلك كان نصر بن هارون مسيحياً . وكان كبير وزراء عضد الدولة البويهي الذي حكم العراق جنوبي فارس . وقد ظلت دواوين الحكومة ، وخاصة ديوان الخراج ، فترة طويلة مكتظة بالمسيحيين والفرس . وظلت الحال في مصر على هذا النحو حتى زمن متأخر جداً ، حيث كان السواد الأعظم من المسيحيين يحتكرون أمثال هذه المناصب احتكاراً يكاد يكون تاماً » .

وللإنصاف نقول إن الأمور لم تمض دائماً على هذا النحو ، فلم تخل رحلة التاريخ الإسلامي عبر قرونها الطويلة من صفحات ليست بنفس القدر من الصفاء والنصاعة . وفي هذا الصدد ـ يذكر توماس أرنولد ـ أنه كانت تفرض أحياناً ، في سبيل خدمة المؤمنين المخلصين ، بعض الحالات التي تضايق الأهالي من غير المسلمين (أو أهل الذمة) بحجة ضمان المزايا الاجتماعية السامية للمؤمنين . وقد قام بعض الخلفاء بمحاولات غير مجدية لإقصائهم عن الوظائف العامة . وأصدر المنصور (٧٥٤ – ٧٧٥ م) والمتوكل (٨٤٧ – ٨٦١ م) والمقتدر (٩٠٨ – ٩٣٢ م) والأمر (١١٠١ – ١١٣٠ م) وهو أحد الخلفاء الفاطميين في مصر ، مراسيم بهذا

الصدد وصدر مثل هذه المراسيم في عهد سلاطين المماليك في القرن الرابع عشر الميلادي [٣١] .

ويضيف السير أرنولد أن مجرد تجدد هذه المراسيم الخاصة بإقصاء الذميين من الوظائف الحكومية ، «دليل على أن مثل هذه الأساليب التي تنطوي على التعصب لم تكن توضع موضع التنفيذ دائماً . والحق أنه يمكن أن تكون هذه المراسيم راجعة بوجه عام إما إلى سخط شائع أثاره السلوك الخشن المتعجرف ، الذي يسلكه الموظفون المسيحيون ، أو إلى سورات من التعصب حملت الحكومة على القيام بأعمال من التعسف تتنافى مع الروح العامة التي ظهر بها الحكم الإسلامي . ولكن مصير هذه الأعمال التعسفية قد آل إلى الزوال في أسرع وقت» .

على أن الفترة الواقعة بين خلافة السفاح وحتى نهاية عصر المعتصم تعتبر من العهود الزاهرة في تاريخ أهل الذمة ، لما لقيه أهل الذمة من تسامح في ممارسة شعائرهم الدينية ، وفي بناء الكنائس والأديرة وفي مساواتهم بالمسلمين في الوظائف ، فكانت طوائف الموظفين الرسميين تضم مئات من المسيحيين وقد بلغ عدد الذين رقوا منهم إلى مناصب الدولة العليا من الكثرة لدرجة أثارت شكوك المسلمين[٣٢] .

وهنا يقول الجاحظ [٣٣] : «انهم نافسوا المسلمين في لباسهم وركوبهم وألقابهم ، وتسموا بالحسن والحسين والعباس والفضل وعلي واكتنوا بذلك أجمع .. فرغب إليهم المسلمين وترك كثير منهم عقد الزنانير وامتنع كثير من كبرائهم من إعطاء الجزية ، وأنفوا مع اقتدارهم على دفعها» .

ويقول أيضاً : إن النصارى اتخذوا البراذين الشهرية والخيل العتاق ، واتخذوا الجوقات وضربوا بالصوالجة ولبسوا الملحم (ثياب حريرية فاخرة) .

وفي الوقت ذاته كانت الجامعات والمعاهد الإسلامية مفتوحة على مصارعها لأهل الذمة حتى تتلمذوا على أيدي علماء وفقهاء مسلمين ، فدرس حنين بن إسحق على يد الخليل الفراهيدي وسيبويه حتى أصبح حجة في العربية [٣٤] ، وتتلمذ يحيى ابن عدي على يد الفارابي ، ودرس ثابت بن قرة على يد محمد بن موسى .

وجدير بالذكر هنا أن تزايد نفوذ غير المسلمين في مواقع القيادة والتأثير في مجتمعات المسلمين ، لم يمر دون رد فعل من جانب بعض المسلمين . ففي عهد الخليفة الفاطمي العزيز بالله زاد نفوذ النصارى في بلاط الخليفة ، الذي كان

أصهاره من المسيحيين . فأرستس الذي عين بطريركاً لبيت المقدس كان شقيقاً لزوجة مسيحية للعزيز ، وقد عين شقيقه أرمانيوس مطراناً على مصر ، وكان لها نفوذ وحساب عند الخليفة ، الأمر الذي دعا الشاعر الحسن بن بشر الدمشقي إلى القول في أبيات شهيرة(٣٥) .

تنصر ، فالتنصر دين حق   عليه زماننا هذا يدل
وقل بثلاثة عزوا وجلوا   وعطل ما سواهم فهو عطل
فيعقوب الوزير أب وهذا الـ   ـعزيز ابن وروح القدس فضل

«ثم ان هذا الخليفة ـ العزيز بالله ـ استوزر بعد ذلك عيسى بن نسطورس النصراني ، واستناب بالشام يهودياً اسمه «منشا» ، فاعتز بهما النصارى واليهود ، وآذوا المسلمين ، فكتب أهل مصر رقعة وجعلوها في يد صورة علوها على الورق ، واقعدوا الصورة في طريق العزيز والرقعة بيدها وفيها : بالذي أعز اليهود بمنشا ، والنصارى بعيسى بن نسطورس ، وأذل المسلمين بك ، الا كشفت ظلامتي ؟! .. فلما رآها العزيز علم ما أريد ، فقبض على الرجلين وصادرهما»(٣٦) .

وفي مرحلة تالية ، على عهد الخليفة الفاطمي الظاهر ـ ولي الوزارة بالقاهرة أبو نصر صدقة بن يوسف الفلاحي ، وكان يهودياً ثم أسلم ، وكان يدير الدولة معه أبو سعد التستري اليهودي ولذلك قال الشاعر المصري الحسن بن خاقان : (٣٧)

يهود هذا الزمان قد بلغوا   غاية آمالهم وقد ملكوا
العز فيهم والمال عندهمو   ومنهم المستشار والملك
يا أهل مصر إني نصحت لكم   تهودوا قد تهود الفلك !

هل لا يزال هناك محل ـ بعد ـ للتساؤل عما إذا كان غير المسلمين تمتعوا بالجنسية أو حق المواطنة في المجتمع الإسلامي ؟؟

ألا تنطق هذه الشهادات بأنهم ، بوجه عام ، لم يكونوا مواطنين فقط ، بل كانوا مواطنين متميزين ، حسدهم المسلمون في بعض الأحيان على ما تمتعوا به من سلطان ونفوذ وثراء ، حتى شكا البعض في الأغلبية المسلمة من اضطهاد النافذين من الأقلية غير المسلمة لهم ! !

إننا لا نستطيع أن نعتمد على هذا الرصيد وحده في إقامة علاقة صحية وحميمة بين المسلمين وغير المسلمين ، لكننا بكل تأكيد نستطيع ـ اعتماداً على هذا الرصيد

ذاته ـ أن نثق في إمكانية إقامة هذه العلاقة ، الأمر الذي يمنحنا قوة معنوية لا حدود لها إذا ما عزمنا على بلوغ هذا الهدف ، في صدق وتجرد .

وإذا كان اتفاقنا مستقراً على ضرورة إقامة هذه العلاقة الصحية والحميمة ، فإنه يصبح من المحتم أن تكون هناك صيغة أو إطار واضح المعالم لهذه العلاقة ، تعبر ـ ابتداء ـ عن روح الإسلام الحقة ، وتقودنا ـ انتهاء ـ إلى مجتمع العدل والقسط ، الذي يحترم كرامة الإنسان ، وهو يسعى إلى هدفه الكبير في عمارة الكون ، تعبيراً عن جدارته بالتكليف الإلهي في خلافته سبحانه وتعالى للأرض .

ولن نستطيع أن نبلغ هذه الغاية ، قبل إيضاح مجموعة من النقاط ، التي يشكل بعضها عقبات في طريق إقامة هذه العلاقة الصحية ، في مقدمتها :

* أولاً : الاتفاق على حدود أطراف العلاقة وطبيعة الميزان الذي يحكمها ، وكيفية ضبط هذا الميزان بالصورة التي تحقق مصلحة المجتمع في مجموعه . وإذا كان الفرض المطروح أمامنا هو كونها علاقة بين أغلبية مسلمة وأقلية غير مسلمة ، فما هو الإطار الذي تصاغ به علاقة كل منهما مع الآخر ، بل ما هو الإطار الذي تصاغ به علاقة أي أغلبية بأية أقلية في المجتمع المعاصر .

* ثانياً : إسقاط الشبهات التي تشوب التصور العام لموقف الإسلام من غير المسلمين ، سواء جاءت تلك الشبهات عن طريق الدس والاختلاق ، أو عن طريق القراءة غير الصحيحة للنصوص والوقائع التاريخية .

* ثالثاً : إعادة النظر في بعض الاجتهادات الفقهية التي تعالج هذا الموضوع ، وإسقاط ما لم يعد ملائماً منها لظروفنا المعاصرة ، أو ذلك الذي صدر في ظروف وملابسات خاصة في الماضي . ثم ـ من ناحية أخرى ـ تطوير ما يمكن العمل به من تلك الاجتهادات في ضوء القراءة المتفهمة للحاضر والمستقبل .

سنحاول الاقتراب من هذه الآفاق ، خطوة خطوة .

الهوامش

(١) اعترف الفاتيكان بالإسلام فقط ـ لأول مرة في تاريخ الكنيسة الكاثوليكية ـ بعد دورة مجمع الفاتيكان الثانية التي استمرت ثلاث سنوات (من ١٩٦١ إلى ١٩٦٤) . وفي أعقاب الدورة جاء في قرارات المجمع : « أن الكنيسة تنظر أيضاً بتقدير إلى المسلمين ، الذين يعبدون الله الواحد الحي القيوم الرحيم .. انهم يعظمون المسيح كنبي ، وان كانوا لا يعترفون به كاله . يحترمون أمه البتول مريم ، وأحياناً يذكرونها بكل تقوى . ثم انهم يرتجون اليوم الآخر ، يوم يجزي الله جميع الناس بعد البعث . وهم بالتالي يقدرون الحياة الأخلاقية ويعبدون الله ، خاصة بالصلاة والزكاة والصوم .

« وإذا نشأت عبر القرون خلافات وعداوات غير قليلة بين المسلمين والمسيحيين ، فإن المجمع المقدس يدعو الجميع إلى نسيان الماضي ومحاولة التفاهم المتبادل الصادق والعمل المشترك ، لنصرة وتأكيد العدالة الاجتماعية والقيم الأخلاقية والسلم والحرية لجميع الناس » .

(٢) شاعت هذه التسمية حتى العصور الوسطى ، وكانت قد بلغت ذروة الاستخدام منذ مرحلة ما قبل الحروب الصليبية ويذكر محمد أسد في كتابه « الطريق إلى مكة » (ص ٢٢) أن البابا أوربان الثاني ألقى في كليرمون خطابه الشهير في شهر نوفمبر (تشرين الثاني) عام ١٠٩٥ ، داعياً المسيحيين على شن الحرب على « الكفار» الذين يسيطرون على الأراضي المقدسة في المشرق ، ويضيف أن نشيد رولا الذي يصف انتصار المسيحية على المسلمين « الوثنيين » في جنوب فرنسا ، أصبح بعد ثلاثة قرون ـ أي منذ الحملة الصليبية الأولى ـ هو النشيد الوطني لأوروبا (ص ٢٣) .

(٣) د . صبحي محمصاني ـ القانون والعلاقات الدولية في الإسلام ـ ص ١٥٣ .

(٤) حاضر العالم الإسلامي ـ المجلد الثاني ـ جـ ٣ ص ٢١٠ .

(٥) ستيفن نيل ـ مقتطفات من تاريخ البعثات التبشيرية ـ ص ٧٨ ـ ٨٤ .

(٦) د . اسماعيل الفاروقي ـ الإسلام بين الديانات الآسيوية العظيمة ، نيويورك ـ ماكميلان ص ٢٩ .

(٧) آدم ميتز ـ الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري ـ ترجمة الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريده ـ ص ٦٠ .

(٨) محمد الغزالي ـ التعصب والتسامح بين المسيحية والإسلام ـ ص ٦ .

(٩) أبو عبيد القاسم ـ الأموال ـ ص ٤٥ .

(١٠) أ . س . ترتون ـ أهل الذمة في الإسلام ـ ترجمة حسن حبشي ص ١٠٥ .

(١١) محمود الشرقاوي ـ تقويم الفكر الديني ص ٦٥ ـ نقلاً عن رسالة للبيروني نشرت في طبعة ليبزج من كتابه « الآثار الباقية عن القرون الخالية » .

(١٢) د . مصطفى السباعي ـ من روائع حضارتنا ص ٨٨ .

(١٣) المصدر السابق ص ٨٩ ، وقد كانت هذه المجالس العلمية الشعبية معروفة في عهد المأمون ، الذي كانت له حلقة علمية يجتمع فيها علماء الديانات والمذاهب ، وكان يقول لهم : ابحثوا ما شئتم من العلم من غير أن يستدل أحدكم بكتابه الديني حتى لا يؤدي ذلك إلى اثارة المشكلات الطائفية ، كما يذكر الدكتور السباعي .

(١٤) سيد أمير علي ـ روح الإسلام ـ ترجمة عمر الديراوي ـ ص ٥٣ .

(١٥) المصدر السابق .

(١٦و١٧) آدم ميتز ـ الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري ـ ترجمة د. محمد عبد الهادي أبو ريده ـ جـ ١ ص ٥٧٥ و ٥٩٣ .
(١٨) المسيحيون العرب ـ ص ٢٧ .
(١٩) د . مصطفى السباعي ـ من روائع حضارتنا ص ٨٤ ـ ٨٧
(٢٠ و ٢١) المصدر السابق .
(٢٢) من بحث للدكتور محمد فتحي عثمان نشر في مجلة « الأمان البيروتية » ، الأعداد من ١٨ إلى ٢٠ في يونيو ٧٩ ، حول مراجعة الأحكام الفقهية الخاصة بوضع غير المسلمين ـ نقلاً عن كتاب « حضارة الإسلام » لمؤلفه جوستاف فون جرونيباوم ـ ترجمة عبد العزيز جاويد ص ٢٣١ .
(٢٣) تاريخ بغداد ـ جـ ٤ ص ١٦٠ .
(٢٤) الأم ـ جـ ٤ ص ١٧٧ .
(٢٥) فتوح البلدان ـ ص ٢٥٢ .
(٢٦) الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري ـ ص ٨٧ .
(٢٧) من بحث للدكتور توفيق اليوزبكي عن أهل الذمة في القرنين الأولين من الإسلام ـ نقلاً عن فيليب حتي ـ تاريخ العرب جـ ٢ ص ٢٥٩ .
(٢٨) توماس أرنولد ـ الدعوة إلى الإسلام ـ ص ٨١ و ٨٢ .
(٢٩) ترتون ـ أهل الذمة في الإسلام ص ٢١ .
(٣٠) توماس أرنولد ـ الدعوة إلى الإسلام ـ ص ٨١ و ٨٢ .
(٣١) المصدر السابق ـ ص ٩٤ .
(٣٢) ول ديورانت ـ قصة الحضارة ـ جـ ١٣ ص ١٣٢ .
(٣٣) رسائل الجاحظ ص ١٨ .
(٣٤) الأصفهاني ـ الأغاني ـ جـ ٨ ص ١٣٦ .
(٣٥) آدم ميتز ـ الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري ـ ص ٩٥ و ٩٦ .
(٣٦) ابن الأثير جـ ٩ ص ٨١ .
(٣٧) آدم ميتز ـ نقلاً عن حسن المحاضرة للسيوطي جـ ٢ ص ١١٧ .



الباب الثاني

في عالم الإسلام

الفصل الأول : جسور مفتوحة في الأرض وفي السماء

الفصل الثاني : لكم دينكم وضميركم

الفصل الثالث : الآخرون بين الحق والهوية

الفصل الرابع : ذميّون .. لا يزالون ؟؟

الفصل الخامس : الجزية .. التي كانت

الفصل السادس : مساواة نعم .. وتفرقة أيضًا

الفصل السابع : كلمات ليست أخيرة

الفصل الثامن : شبهات وأباطيل


Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الفصل الأول

جسور مفتوحة في الأرض وفي السماء

كل مخلوق له في الإسلام حصانة وحرمة . وهي حصانة لا تظلل كائناً دون آخر ، فضلاً عن أنها ليست مقصورة على إنسان دون آخر . فالروح التي تسري في كل كائن ، والتي هي «من أمر ربي» ، بنص القرآن الكريم ، لها كرامتها التي ينبغي ألا تهدر في غير حق .

ولأن الأمر كذلك ، فكل مخلوق له حقوق واجبة الاحترام . ينسحب ذلك على الإنسان كما ينسحب على الطير والحيوان .

نعم ، للطير والحيوان حقوق في التصور الإسلامي ، يحاسب الله الناس على التفريط فيها أو انتهاك حرماتها ، بقدر ما يثاب المرء على رعايتها والإحسان فيها . ولا يكاد يخلو كتاب في الفقه أو الحديث من فصل أو باب يعالج هذه الحقوق ، مرة في باب الصيد ، ومرة في موضوع الذبائح .

ومشهورة قصة المرأة التي دخلت النار في قطة عذبتها ، كما يروي الحديث الشريف . ومنقول عن الرسول قوله لواحد من فتية الأنصار شق على جمل يملكه : ألا تتقي الله في هذه البهيمة التي ملكك الله إياها ؟

ومحمد عليه السلام هو الذي روى لصحابته قصة الرجل الذي سقى كلباً ظمآناً فشكر الله فغفر له ، وسئل : أئن لنا في البهائم أجراً يا رسول الله ؟ فكان جوابه : في كل كبد رطبة أجر !

وهو الذي لم يكف عن الدعوة إلى احترام مخلوقات الله ، فيقول في الحديث الشريف : إن الله كتب عليكم الإحسان في كل شيء ، فإذا قتلتم فأحسنوا القتلة (التمثيل بالجسد محظور في الإسلام) ، وإذا ذبحتم (حيواناً أو طائراً) فأحسنوا الذبحة ، وليستحد أحدكم شفرته ، وليرح ذبيحته .

وفي الحديث من قتل عصفوراً عبثاً ، عج إلى الله يوم القيامة يقول : يا رب . إن فلاناً قتلني عبثاً ، ولم يقتلني منفعة ..

وقد كره الامام مالك الصيد الذي يقصد به السرف ، ولم يستحسنه [1] .

فيما كتب الخليفة عمر بن عبد العزيز إلى واليه في مصر .. بلغني أن الحمالين في مصر يحملون على ظهور الإبل فوق ما تطيق .. فإذا جاءك كتابي هذا فامنع أن يحمل على البعير أكثر من ستمائة رطل ..

هكذا اجتهد أمير المؤمنين في تقدير حمولة البعير في زمانه ، حتى لا تظلم وهو «العادل» . وعندما جاءته سلتان من فاكهة الأردن ، وعلم أنها جاءتا على دواب البريد ، كان رده : لقد حملتموها فوق طاقتها .. بيعوا الرطب واشتروا بثمنه علفاً لدواب البريد التي حملته [2] !

وهذا الحرص هو الذي حدا بالماوردي لأن يسجل في كتابه الشهير «الأحكام السلطانية» أنه مما ينكر في الحقوق المشتركة بين الله سبحانه وتعالى والآدميين «.. المنع من استعمال أرباب المواشي فيما لا تطيق الدوام عليه» [3] .

وإذا كانت تلك نظرة الإسلام إلى الحيوان والطير ، وغيرها من عامة خلق الله ، فما بالكم بخاصة المخلوقات وأرفعها مقاماً : الإنسان ؟

هذا المخلوق المكرّم

إن الكتابات الإسلامية التي تعالج موضوع الإنسان من قريب أو بعيد ، لا تكف عن ترديد عبارات التكريم والاستخلاف التي يحفل بها القرآن الكريم . وهي ترسم صورة رائعة بحق لقيمة هذا المخلوق العظيم ، التي تحدد ملامحها العديد من الآيات ، في مقدمتها قوله تعالى : ولقد كرمنا بني آدم ، وحملناهم في البر والبحر ، ورزقناهم من الطيبات ، وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلاً (الاسراء ـ ٧٠) . لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم (التين ـ ٤) . ولقد خلقناكم ثم صورناكم ثم قلنا للملائكة اسجدوا لآدم (الأعراف ـ ١١) . وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة (البقرة ـ ٣٠) . فإذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين (الحجر ـ ٢٩) .. إلى آخر الآيات في هذا السياق .

ومن أوقع ما قرأت تعقيباً على ذلك ، ما كتبه الشيخ محمد الغزالي في مدخل

كتابه «حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام والأمم المتحدة» ، وقال فيه : إن قدر الإنسان في نظر الإسلام رفيع ، والمكانة المنشودة له تجعله سيداً في الأرض وفي السماء ، ذلك أنه يحمل بين جنبيه نفخة من روح الله وقبساً من نوره الأقدس . وهذا (النسب السماوي) هو الذي رشح الإنسان ليكون خليفة عن الله في أرضه . وهو الذي جعل الملائكة ، بل صنوف المخلوقات الأخرى ، تعنو له وتعترف بتفوقه (٤) .

إن الآيـات التي تمجد الإنسان وتعلي مرتبتـه فوق كـل المخلوقـات ، تتناول الإنسان لذاته لا لاعتقاده .. من حيث هو تكوين بشري ، وقبل أن يصبح مسلماً أو نصرانياً أو يهودياً أو بوذياً ، وقبل أن يصبح أبيضَ أو أسودَ أو أصفرَ ..

وليس صحيحاً على الإطلاق أن تلك الحفاوة القرآنية من نصيب المسلمين دون غيرهم كما يتصور البعض . ذلك أن النصوص القرآنية شديدة الوضوح في هذه النقطة بالذات ، فهي تارة تتحدث عن «الإنسان» وتارة تتحدث عن «بني آدم» ، ومرات أخرى توجه الحديث إلى «الناس» . وهذا التعميم لا تخفى دلالته على أي عقل منصف ومدرك للغة الخطاب في القرآن الكريم ، التي تستخدم موازين للتعبير غاية في الدقة ، تحسب بها متى يكون الخطاب للإنسان وللناس بعامة ، ومتى يوجه الكلام للمؤمنين والمسلمين قبل غيرهم .

«إن الكرامة التي يقررها الإسلام للشخصية الإنسانية ليست كرامة مفردة ، ولكنها كرامة مثلثة : كرامة هي عصمة وحماية ، وكرامة هي عزة وسيادة ، وكرامة هي استحقاق وجدارة .. كرامة يستغلها الإنسان من طبيعته (ولقد كرمنا بني آدم) الإسراء ــ ٧٠ ، وكرامة تتغذى من عقيدته (ولله العزة ولرسوله وللمؤمنين) المنافقون ــ ٨ ، وكرامة يستوجبها بعمله وسيرته (ولكل درجات مما عملوا) الأحقاف ــ ١٩ (ويؤت كل ذي فضل فضله) هود ــ ٣ .

«أوسع هذه الكرامات وأعمها وأدومها ، تلك الكرامة الأولى التي ينالها الفرد منذ ولادته ، بل منذ تكوينه جنيناً في بطن أمه .. كرامة لم يؤد لها ثمناً مادياً ولا معنوياً ، ولكنها منحة السماء التي منحته فطرته والتي جعلت كرامته وإنسانيته صنوين مقترنين في شريعة الإسلام .

«ما حقيقة تلك الكرامة ؟ .... إنها قبل كل شيء سياج من الصيانة والحصانة .

هي ظل ظليل ينشره قانون الإسلام على كل فرد من البشر : ذكراً أو أنثى ، أبيض أو أسود ضعيفاً أو قوياً ، فقيراً أو غنياً ، من أي ملة أو نحلة فرضت ... ظل ظليل ينشره قانون الإسلام على كل فرد يصون به دمه أن يسفك ، وعرضه أن ينتهك ، وماله أن يغتصب ، ومسكنه أن يقتحم ، ونسبه أن يبدل ، ووطنه أن يخرج منه أو يزاحم عليه ، وضميره أن يتحكم فيه قسراً ، تعطل حريته خداعاً ومكراً .

« كل إنسان له في الإسلام قدسية الإنسان ، إنه في حمى محمي وحرم محرم ، ولا يزال كذلك حتى يهتك هو حرمة نفسه ، وينزع بيده هذا الستر المضروب عليه ، بارتكاب جريمة ترفع عنه جانباً من تلك الحصانة . وهو بعد ذلك بريء حتى تثبت جريمته وهو بعد ثبوت جريمته لا يفقد حماية القانون كلها ، لأن جنايته ستقدر بقدرها ، ولأن عقوبته لن تجاوز حدها ، فإن نزعت عنه الحجاب الذي مزقه هو ، فلن تنزع عنه الحجب الأخرى .

« بهذه الكرامة يحمي الإسلام أعداءه كما يحمي أبناءه وأولياءه .... إنه يحمي أعداءه في حياتهم ، ويحميهم بعد موتهم ، يحميهم في حياتهم ، فيحول دون قتالهم إلا إذا بدأوا بالعدوان ويحميهم في ميدان القتال نفسه ، إذ يؤمنهم من النهب والسلب والغدر والاغتيال . ثم يحميهم بعد موتهم ، إذ يحرم أجسادهم على كل تشويه أو تمثيل (بنص الحديث الشريف) ... ولم لا ؟ أليسوا أناسي ؟ فلهم إذاً كرامة الإنسان ...

« هذه الكرامة التي كرم الله بها الإنسانية في كل فرد من أفرادها ، هي الأساس الذي تقوم عليه العلاقات بين بني آدم »[٥] .

أليست نفساً ؟

هذه الحقيقة الكبرى في التصور الإسلامي ، كانت لها أصداؤها ، في عديد من النصوص والشواهد .

ففي ظلها تفهم أبعاد البيان الإلهي في سورة المائدة (الآية ٣٢) «من قتل نفساً بغير نفس أو فساد في الأرض فكأنما قتل الناس جميعاً ، ومن أحياها فكأنما أحيا الناس جميعاً» . وهو تصور بالغ القوة ، في الدلالة على بشاعة جريمة قتل الإنسان ظلماً بغير حق . إذ هي في هذا النص ليست عدواناً على الفرد فقط ، ولا عدواناً

على المجتمع كما تنص القوانين الجزائية أو الجنائية الوضعية ، ولكنها شيء أكبر وأفدح : إنها عند الله سبحانه عدوان على الناس جميعاً ، على الجنس البشري بأسره !

إن النص القرآني هنا يتحدث عن «النفس الإنسانية» وعن «الناس» . دون تفرقة بين لون وجنس وملة ، «لأنه لا فرق عنده بين نفس ونفس» ، كما يقول ابن كثير ، فضلاً عن أن الآية «تعلمنا ما يجب من وحدة البشر ، وحرص كل منهم على حياة الجميع ، واتقائه ضرر كل فرد ، لأن انتهاك حرمة الفرد ، انتهاك لحرمة الجميع . والقيام بحق الفرد من حيث انه عضو من النوع ، وما قرر له من حقوق المساواة في الشرع ، قيام بحق الجميع » ، كما يقول الشيخ رشيد رضا[٦] .

وفي ظل تلك الحقيقة الكبرى نفهم قول النبي عليه السلام ، فيما رواه عنه هشام بن حكيم : أن الله يعذب الذين يعذبون الناس في الدنيا ، فالعدوان على كرامة الإنسان هنا لا يكفي فيه العقاب الدنيوي ـ إن وجد ـ وإنما تلك وصمة تلاحق المعتدي في الآخرة ، حيث يلقى جزاءه عند الله أيضاً .

وفي ظلها أيضاً نقرأ القصة التي يسجلها البخاري ، من أن النبي قام من مجلسه تحية واحتراماً لجثمان ميت مر أمامه وسط جنازة سائرة ، فقام من كان قاعداً معه ، ثم قيل له فيما يشبه التنبيه ولفت النظر : إنها جنازة يهودي ؟ ... عندئذ جاء رد النبي واضحاً وحاسماً : أليست نفساً ؟ .... أليس إنساناً من خلق الله وصنعه ؟؟

ومن هذا المنطق كان عقاب أمير المؤمنين عمر بن الخطاب لواليه على مصر عمرو بن العاص ، عندما ضرب ابنه صبياً قبطياً ، فأصر عمر على أن يقتص الصبي القبطي من ابن عمرو بن العاص ، قائلاً له : اضرب ابن الأكرمين .... ثم وجه تعنيفه إلى القائد المسلم قائلاً : متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً ؟؟

وقد استحضر الإمام علي بن أبي طالب تلك المعاني في كتابه إلى مالك الأشتر ، حين ولاه مصر بعد مقتل محمد بن أبي بكر ، عندما قال «واشعر قلبك الرحمة للرعية والمحبة لهم ، واللطف بهم .... فإنهم صنفان : إما أخ لك في الدين ، أو نظير لك في الخلق»[٧] .

ومن هذا الشعور العميق بقيمة الإنسان ، فإن الإمام أبي حنيفة أفتى بعدم جواز الحجر على السفيه لأن في هذا الحجر إهداراً لآدميته ، ولما كان الضرر

الذي يصيب إنسانيته من جراء هذا الحجر أكبر من الضرر المادي الذي يترتب على سوء تصرفـه في أموالـه ، فإنـه لا يجوز دفع ضرر بأعظم منـه .. ولا يجوز بالتالي ـ في رأيه الحجر عليه ، إذ المساس بالمال محتمل وإن أضر ، لكن المساس بقيمة الإنسان غير مقبول وغير محتمل ، وإن أفاد .

هكذا تظل قيمة الإنسان واحدة من الثوابت الأساسية في التفكير الإسلامي ، التي لا تقبل الانتقاص بأي قدر ، وإن قبلت الإضافة إلى أبعد مدى . ويظل أي انتهاك لهذه القيمة بمثابة تصادم وتناقض مباشرين مع دعامة أساسية في التصور الإسلامي بنصه وروحه .

نداءات إلى كل البشر

لكن النصوص الإسلامية لم تكتف بالتأكيد على القيمة المطلقة للإنسان ، ولكنها أقامت انطلاقاً من تلك الحقيقة الكبرى ، ذلك الكم من الجسور الذي أشرت إليه في البداية ، والذي يفتح الطريق واسعاً لإخوة بني الإنسان ، من أجل بناء حياة تملأها المودة والرحمة .

فثمة نصوص مباشرة في هذا المعنى خاطبت كافة خلق الله ، من كل جنس ولون وملة :

ـ يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا ، إن أكرمكم عند الله اتقاكم ، إن الله عليم خبير (الحجرات ـ ١٣) .

ـ يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة ، وخلق منها زوجها وبث منهما رجالاً كثيراً ونساء (النساء ـ ١) .

ـ ما خلقكم ولا بعثكم إلا كنفس واحدة ، إن الله سميع بصير (لقمان ـ ٢٨) .

ـ أيها الناس ، إن ربكم واحد ، وإن أباكم واحد ، كلكم لآدم وآدم من تراب ، إن أكرمكم عند الله اتقاكم ، ليس لعربي على عجمي ، ولا لعجمي على عربي ولا لأحمر على أبيض ولا لأبيض على أحمر فضل إلا بالتقوى . ألا هل بلغت ، اللهم فاشهد ، ألا فليبلغ الشاهد منكم الغائب (من خطبة الرسول في حجة الوداع) .

وقد كان من دعائه عليه الصلاة والسلام في صلاة آخر الليل : اللهم إني

أشهد أنك أنت الله لا إله إلا أنت ، وأن العباد كلهم إخوة ـ (أبو داود) .

إن هذه النصوص تذكر بالأصل الواحد لبني الإنسان ، وتنبه إلى ثمة حكمة إلهية في اختلاف الخلق شكلاً وموضوعاً ، مؤكدة أنه ليس في هذه الدنيا إنسان بطبيعته أفضل من إنسان إذ الكل من نفس واحدة ، أبوهم آدم وأمهم حواء .. والتفاضل فقط أمام الله سبحانه ، وله معيار واحد هو : التقوى ، التي هي الإيمان والعمل الصالح .

وثمة نصوص أخرى في السياق ذاته تخاطب أصحاب الأديان الذين يؤمنون بالله سبحانه :

– إن الذين آمنوا والذين هادوا ، والنصارى والصابئين من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحاً فلهم أجرهم عند ربهم (البقرة ـ ٦٢) .

– إن الذين آمنوا والذين هادوا ، والصابئون والنصارى من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحاً فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون (المائدة – ٦٩) .

وعلى صعيد ثالث ـ في ذات الاتجاه ـ تخاطب المسلمين مجموعة تالية من النصوص ، مذكرة ومنبهة :

ـ قولوا آمنا بالله وما أنزل إلينا وما أنزل إلى إبراهيم واسماعيل وإسحاق ويعقوب والأسباط وما أوتي موسى وعيسى وما أوتي النبيون من ربهم لا نفرق بين أحد منهم ونحن له مسلمون (البقرة ـ ١٣٦) .

ـ شرع لكم من الدين ما وصى به نوحاً والذي أوحينا إليك وما وصينا به إبراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه (الشورى ـ ١٣) .

ـ والذين آمنوا بالله ورسله ولم يفرقوا بين أحد منهم أولئك سوف يؤتيهم أجورهم وكان الله غفوراً رحيماً (النساء ـ ١٥١) .

– آمن الرسول بما أنزل إليه من ربه والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله لا نفرق بين أحد من رسله وقالوا سمعنا وأطعنا غفرانك ربنا وإليك المصير (البقرة – ٢٨٥) .

هنا تفتح الآيات باب التلاقي بين المسلمين وغيرهم ، معلنة أن المسلمين مؤمنون بكل الأنبياء والرسل ، وأن جوهر الرسالات السماوية واحد في غير تعارض أو تنافر .

وعلى صعيد رابع تخاطب النصوص محمداً عليه الصلاة والسلام ، معززة معاني وحدة الأديان ، وبشرية الرسالة ، ، وهدف البعثة الأكبر :

ـ ما يقال لك إلا ما قد قيل للرسل من قبلك (فصلت ـ ٤٣) .

ـ قل يا أيها الناس إني رسول الله إليكم جميعاً (الأعراف ١٥٨) .

ـ وما أرسلناك إلا كافة للناس بشيراً ونذيرا (سبأ ـ ٢٨) .

ـ وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين (الأنبياء ـ ١٠٧) .

هذه النصوص في مجموعها ، تقيم في حقيقة الأمر عديداً من نقط اللقاء بين المسلمين والآخرين ، وتشق جسوراً تسع كل جهد مخلص من أجل إقامة عالم يحفظ للإنسان كرامته وسعادته ورخاءه .

شهادات من التاريخ

إننا لن نستطيع أن ندرك القيمة الحقيقية لهذا التوجه الرحب ، دون أن نتصور العالم الذي خاطبته تلك الدعوة قبل أربعة عشر قرناً ، ورؤية هذا العالم للإنسان في ذلك الوقت ، وحتى قرون عديدة تالية .

وقتئذ كان أرسطو فيلسوف اليونان الأشهر يقول في كتابه «السياسة» إن الفطرة هي التي أرادت أن يكون البرابرة عبيداً لليونان (وهذه تعاليم المدرسة الأفلاطونية) وإن الآلهة خلقت نوعين من البشر ، نوع رفيع زودته بالعقل والإرادة ، وهم اليونان بطبيعة الحال ، ونوع لم تزوده الآلهة إلا بالقوى الجسمانية وما يتصل بها ، وهم البرابرة (غير اليونانيين) .. وقد شاءت الآلهة أن يكون التقسيم على هذا النحو ليسد البرابرة النقص الموجود عند اليونان ، القوة الجسدية ، الأمر الذي يستوجب أن يظل الآخرون عبيداً مسخرين لخدمة الجنس الأرقى ذو العقل الرشيد .

وبالمقابل كان الرومان يعتبرون الآخرين أشياء «لا أشخاصاً» ، الأمر الذي كان يبيح قتل الأجنبي ونهبه وسلبه ، فضلاً عن أنه كان يوصف بأنه «هوستس» (Hostes) ، أي العدو المبين ..

وقد التقت اليهودية على المذهب الأفلاطوني ـ الأرسطي في التمييز بين اليهودي والغريب . فاليهودي لا يسترق لأن اليهود هم عبيد الله وشعبه المختار ،

وهو ـ سبحانه ـ إلههم وحدهم . أما غير اليهودي فهو وحده الذي يجوز استرقاقه بالحرب أو الشراء ويعامل بعنف ، ولا يجوز تحريره أو افتداؤه ، ويبقى رقيقاً أبد الدهر .. فقد شاء الله ـ كما يقولون ـ أن يكون الغرباء عبيداً لليهود (٨) .

ورغم أن السيد المسيح جاء داعياً إلى المساواة بين بني الإنسان ، إلا أن الحملة الشرسة التي شنها الرومان على أتباعه اضطرت المسيحية إلى التخلي عن تعاليمها الأصيلة ، والاستسلام لواقع عجزت عن مقاومته . حتى أعلنت أن المساواة التي تدعو إليها هي «مساواة في الروح» ، وأن الأرواح المؤمنة تلتقي في المسيح وتتساوى في مملكته السماوية ، أما الجسد فقد خلق لهذه الدنيا وعليه أن يخضع لكل ذي سلطان عليه . وهذا ما أعلنه القديس بولس في رسالته «إلى أهل رومية» ، وما ردده القديس بطرس . وأضاف في رسالته الأولى «كونوا خاضعين ، بكل هيبة ، ليس للصالحين ، بل للعنفاء أيضاً» . وقد استغلت هذه التعاليم استغلالاً سيئاً ، حتى نصح القديس ايزيدودوس العبيد بأن لا يطمعوا في التحرر من الرق ولو أراده أسيادهم . وأن بقاء العبد في الرق يخفف عنه الحساب يوم القيامة ، إذ أنه يكون قد خدم مولاه الذي في السماء ، ومولاه الذي في الأرض (٩) .

وفي الهند كانت الديانة السائدة ـ ولا تزال ـ تقسم الناس أربع طبقات أعلاها البراهمة ، أهل البر ـ وأدناها الشودرة ـ الخدم الأنجاس ـ ومن تعاليم هذه الديانة أنه إذا وقع ظل واحد من الشودرة على آخر من البراهمة ينبغي أن يتوجه البرهمي للاغتسال على الفور ، وإذا وقع ظل هذا «الإنسان النجس» على طعام ، فإنه يصبح قذراً وينبغي ألا يمس !

إن نصوص القرآن والسنة التي بدأت بإعلاء قيمة الإنسان وإعلان مكانته في الأرض وفي السماء لم تكتف بأن أقامت العديد من الجسور التي يلتقي عليها المسلمون وغيرهم ، ولكنها أيضاً لم تتردد في أن تلقن المسلمين منذ ١٤ قرناً دروساً عديدة في كيفية عبور تلك الجسور ومخاطبة الآخرين .. نظراؤهم في الخلق ، إذا استخدمنا تعبير الإمام علي بن أبي طالب . وهو أمر يحتاج إلى وقفة ..

الهوامش

(١) ابن رشد ـ بداية المجتهد ـ جـ ١ ص ٤٥٣ .

(٢) خالد محمد خالد ـ معجزة الإسلام عمر بن عبد العزيز ـ ص ١٧٠ .

(٣) الأحكام السلطانية للماوردي ـ ص ٢٥٧ .

(٤) محمد الغزالي ـ حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام وإعلان الأمم المتحدة ـ ص ١١ .

(٥) د . محمد عبد الله دراز ـ نظرات في الإسلام ـ ص ١٦٤ .

(٦) تفسير المنار جـ ٦ ص ٢٨٨ .

(٧) نهج البلاغة ـ شرح الإمام محمد عبده ـ تحقيق عبد العزيز سيد الأهلي جـ ٤ ص ٥١٨ .

(٨ و ٩) د . عبد السلام الترمانيني ـ الرق ماضيه وحاضره ـ ص ٢٩ ـ سلسلة عالم المعرفة الكويتية .

الفصل الثاني

لكم دينكم وضميركم

إذا حاولنا أن نضع أيدينا على مفاتيح الجسور التي أقامتها نصوص القرآن والسنة بين المسلمين والآخرين ، فقد يكفينا في البداية أن نمسك بمفتاحين اثنين فقط ، بهما نستطيع أن نشق طريقنا إلى نهاية الشوط كله ... نعبر الجسور ونفتح بقية الأبواب ، ونستكشف الحقيقة في موقف الإسلام من غير المسلمين .

المفتاح الأول في الآية التي تقول : لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي (البقرة ـ ٢٥٦) . والمفتاح الثاني في الأمر الإلهي : ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين (البقرة ـ ١٩٠) .

يقودنا المفتاح الأول إلى التعرف على «الأصل» في رؤية الإسلام لمسألة الاعتقاد . الأمر الذي يعطي الاعتقاد حصانة غير قابلة للانتهاك ، ويفتح الأبواب للحوار بالحكمة والموعظة الحسنة . حيث إخوة الإنسان هي القاعدة ، والكلمة الطيبة هي الوسيلة .

ويقودنا المفتاح الثاني إلى التعرف على الأصل في موقف الإسلام من قضيتي الحرب والسلام . إذ المسلمون مطالبون بالتعايش مع «نظرائهم في الخلق» تحت ظلال المودة والرحمة ، الأمر الذي يفتح أبواب التعاون على مصاريعها . فقد خلق الله الناس شعوباً وقبائل ليتعارفوا ـ بنص القرآن ـ لا ليتعاركوا ويتنابذوا ، كما يتوهم البعض . والاستثناء الوحيد الذي يرد على هذه القاعدة هو أن يقع على المسلمين ظلم أو عدوان من جانب الآخرين . وهو ما سوف نفصله فيما بعد .

وقد يستغرب كثيرون أن نزول الآية التي تدعو إلى عدم الإكراه في الدين كان ـ وقتئذ ـ في صالح اليهودية وليس لصالح الإسلام . وإن اعتبرت الآية نقطة مضيئة ومشرقة في تعاليم وأدب الدعوة إلى الله ، وفي تاريخ الأديان !

يروي الطبري في تفسيره لهذه الآية أنه كان من عادة نساء قبيلة «الأوس»، اللاتي ينجبن أولاداً قصار العمر في الجاهلية، أن تنذر الواحدة منهن إذا جاءها ولد أن تهوده حتى يطول عمره. وكانت النساء يرسلن أبناءهن إلى قبيلة «بني النضير» اليهودية. وعندما جاء الإسلام، وأمر الرسول بإجلاء بني النضير، بعد رصيد الدسّ والتآمر الذي مارسوه ضد الدين الوليد وضد نبيّ الإسلام الذي حاولوا قتله مرتين، وقتئذ كان بعض أبناء الأوس الذين تهودوا بين القبيلة، فأراد آباؤهم أن يجبروهم على الإسلام والانضمام إلى معسكر الرسول، فنزلت الآية داعية إلى رفض الإكراه في الدين ..... وبقي هؤلاء على اليهودية!

وينقل الطبري رواية أخرى عن ابن عباس تقول إن رجلاً من بني سالم بن عوف يقال له الحصين كان له ولدان مسيحيان وهو مسلم، فسأل الرسول عليه الصلاة والسلام أن يرغم ولديه على اعتناق الإسلام، بعد أن أصرا على التمسك بالمسيحية، فنهاه الرسول عن ذلك، ونزل قوله تعالى «لا إكراه في الدين».

وقد بلغ من حرص المسلمين الأوائل على الالتزام بهذه القاعدة أن جاءت امرأة مشركة إلى الخليفة عمر بن الخطاب، في حاجة لها، فدعاها أمير المؤمنين إلى الإسلام، لكنها رفضت، فقضى لها حاجتها. ولكنه خشي أن يكون في مسلكه هذا ما ينطوي على استغلال حاجتها لمحاولة إكراهها على الإسلام. فاستغفر الله مما فعل، وقال، «اللهم اني أرشدت ولم أكره».

وقد استقر هذا المبدأ الشرعي العظيم كواحد من أسس التفكير الإسلامي، حتى ألقى بظله على الكثير من الاجتهادات الفقهية في مختلف نواحي السلوك الإنساني. ومن القضايا الطريفة ـ والهامة ـ في هذا الصدد، ذلك الجدل الفقهي الذي أثير حول حق الزوج المسلم في مناقشة زوجته غير المسلمة، في مسألة إسلامها، وهل يعد ذلك في ظل عقد الزواج القائم بينهما من قبيل الإكراه على اعتناق الإسلام أم لا؟. فقد رأى الإمام الشافعي ألا يفاتح الرجل زوجته في هذا الأمر، ولا يعرض عليها الإسلام، «لأن فيه تعرضاً لهم، وقد ضمنا بعقد الذمة ألا نتعرض لهم». بينما يرد الأحناف بقولهم: يعرض الإسلام على الزوجة، لمصلحة من غير إكراه! [1].

إلى هذا المدى بلغت الدقة والحساسية عند بعض أئمة الفقهاء، في إبعاد

شبهة الإكراه في الدين . الأمر الذي دعا الإمام الشافعي رحمه الله إلى الإفتاء بأنه لا يجوز أن يفتح الزوج فمه بكلمة إلى زوجته في هذا الشأن ، خشية وقوع الإكراه المحظور في حق الآخرين !

إن المعنى الهام الذي تقودنا إليه تلك القاعدة «في التفكير الإسلامي» ، هو الاعتراف «بشرعية الآخرين» . وهو اعتراف مبني على تلك الثوابت التي مررنا بها من قبل ، وعلى رأسها قيمة الإنسان وإخوة بني الإنسان ..

فالآخرون ليسوا شياطين وجنا ، وليسوا الجحيم كما يصوره البعض ، وليسوا «هراطقة» يستحقون الافناء والحرق ، كما كان يقال في أوروبا خلال العصور الوسطى .. إنهم بشر ، نظراؤنا في الخلق ، وإن اختلفت ألوانهم وأجناسهم ومعتقداتهم . وهم مقبولون ـ مهما اختلفنا معهم ـ ما داموا لم يمارسوا تجاه المسلمين أياً من المحظورين : الظلم والعدوان .

محصنون لأنهم بشر

إن شرعية الآخرين ليست مبنية على اعتقادهم ، حقاً كان أم باطلاً ، ولكن تلك الشرعية مبنية على تلك الحقيقة الكبرى التي قررها الإسلام من البداية : أنهم بشر ، لهم حقهم في الحصانة والكرامة والحماية[٢] .

إن شرعية الآخرين هذه ، هي التي دفعت النبي عليه السلام ، عندما وجد بين الغنائم نسخاً من التوراة بعد فتح خيبر ، أن يأمر بردها إلى اليهود ، حساده وأعدائه المتآمرين عليه !

لقد رأى الرسول أن من حق اليهود أن يعلموا أولادهم دينهم ، وأن ترد إليهم كتبهم . ذلك شيء مختلف عن العداوة والتآمر والحسد . فالصراع بين طرفين له حدود ولا ينبغي ـ في المفهوم الإسلامي ـ أن يلغي شرعية الطرف الآخر ، ولا ينبغي أن يدفع المسلمين إلى انتهاك حدود الحصانة التي قررها القرآن للإنسان . ذلك أن حرية الاختيار ـ حتى في الدين ـ هو حق يكفله الإسلام للإنسان ، وإن كان عدواً ومتآمراً !

إن شرعية الآخرين وحصانتهم تنص عليها بوضوح أكثر الآية الكريمة التي تقول : «يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين لله شهداء بالقسط ، ولا يجرمنكم شنآن

قوم على ألا تعدلوا اعدلوا هو أقرب للتقوى (المائدة – ٨) . وهي دعوة صريحة إلى إرساء قيمة العدل (القسط) في المجتمع الإنساني ، حتى مع من نكره . إذ «لا عذر لمؤمن في ترك العدل ، وعدم إيثاره على الجور والمحاباة . بل عليه جعله فوق الأهواء وحظوظ الأنفس ، وفوق المحبة والعداوة مهما كان سببها .. فلا يتوهمن متوهم أنه يجوز ترك العدل في الشهادة للكافر ، أو الحكم له بحقه على المؤمن» ـ كما يقول الشيخ رشيد رضا في تفسير المنار (جـ ٦) .

لقد عاتب الله سبحانه رسوله عتاباً شديداً ، لأن عاطفته اتجهت نحو أحد المسلمين من الأنصار ، وكاد يحكم لصالحه ضد خصم له يهودي ، كان مظلوماً ، فيما يذكر ابن كثير في تفسيره . ذلك أن رجلاً من الأنصار ، هو طعمة بن أبيرق ، سرق درعاً من جار له (قتادة بن النعمان) وخبأه عند رجل من اليهود هو زيد بن السمين . افتقد قتادة درعه عند الانصاري ، فحلف هذا كذباً بأنه لا علم له به . ثم اكتشف وجود الدرع عند اليهودي ، الذي احتج بأن الأنصاري أودعه عنده ، بينما أنكر هذا سرقة الدرع . واحتكموا إلى رسول الله ، فحاول بنو ظفر ، أهل الأنصاري ، أن يستغلوا عاطفة النبي نحوهم كمسلمين ، وأن يقنعوه بأن اليهودي هو السارق . وكاد الرسول أن يقتنع ببراءة الأنصاري ، قبل أن يتحقق من الأمر جيداً ، ثم تغلب على عاطفته ، فاهتدى إلى الحق ، وبرأ اليهودي .

ومع ذلك عاتبه الله سبحانه في (سورة النساء الآيات ١٠٥ –١١٣) ، قائلاً : إنا أنزلنا إليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما أراك الله ، ولا تكن للخائنين خصيماً ، واستغفر الله إن الله كان غفوراً رحيما . ولا تجادل عن الذين يختانون أنفسهم ، إن الله لا يحب من كان خواناً أثيما .. حتى قال سبحانه : ولولا فضل الله عليك ورحمته لهمت طائفة منهم أن يضلوك .. إلى آخر الآيات .

إن العقاب الإلهي هنا ، ودعوة النبي عليه السلام بطلب المغفرة من الله ، لمجرد أنه كاد يدين يهودياً بالسرقة ظلماً ، إنما هما بمثابة ترسيخ لقيمة العدل في موازين الإسلام ، ودفاع عن قيمة الإنسان . حتى وإن كان ممن هم أشد الناس عداوة للذين آمنوا !

فهذه ـ مرة ثانية ـ حصانة ينبغي ألا تمس أو تنتهك !

روي عن عمر بن الخطاب أنه قال لقاتل أخيه زيد بن الخطاب : والله

لا أحبك حتى تحب الأرض الدم !

فقال الأعرابي القاتل : أفتظلمني حقي يا أمير المؤمنين ؟

فرد عمر ، الذي يعرف قدر قيمة الحق والقسط : لا !

عندئذ قال الأعرابي غير مكترث : إنما يأسى على الحب النساء ! !

إن اعتراف الإسلام بوجود وشرعية ـ وحقوق ـ الآخرين ، وإن كانوا على باطل ، يحدد على الفور صيغة العلاقة التي ينبغي أن تقوم ، عبر تلك الجسور ، بين المسلمين وغيرهم . ذلك أن «عدالة الإسلام إذ تبطل عصبية العرق وافتئات الطبقة وبغي أية فئة بوجه عام ، فإنها لا تقيم تسلطاً جائراً لمعتنقي الإسلام على غيرهم من أتباع سائر الأديان (كما يزعم البعض) . فإن القرآن قد خاطب رسول الإسلام نفسه عليه الصلاة والسلام ، بما هو حجة ماضية إلى يوم الدين على جميع المؤمنين برسالته» فذكر إنما أنت مذكر لست عليهم بمسيطر . (الغاشية – ٢١ و ٢٢) وما أنت عليهم بجبار (ق – ٤٥)[٣] .

إلى ساحة التلاقي

يفضي بنا باب رفض الإكراه في الدين إلى ساحة التلاقي مع الآخرين ، التي تميز فيها هذه العلاقات الهامة ، ومنها وعبرها تمتد جسور الفهم والتفاهم أوسع ما تكون .

* فالرسول مكلف بالإبلاغ والتبشير ، لا أكثر .

ـ وما على الرسول إلا البلاغ المبين (العنكبوت ـ ١٨) .

ـ فذكر إنما أنت مذكر ، لست عليهم بمسيطر (الغاشية ـ ٢١ / ٢٢) .

ـ وما أرسلناك إلا كافة للناس بشيراً ونذيرا (سبأ ـ ٢٨) .

* والذين يتصدون للدعوة إلى الله يجب أن يلتزموا بآداب معينة :

ـ ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة ، وجادلهم بالتي هي أحسن (النحل ـ ١٢٥) .

ـ ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن ، إلا الذين ظلموا منهم (العنكبوت ـ ٤٦) .

ـ ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله ، فيسبوا الله عدواً بغير علم (الأنعام ـ ١٠٨) .

ـ لا يحب الله الجهر بالسوء من القول ، إلا من ظلم (النساء ـ ١٤٨) .

ـ إدفع بالتي هي أحسن ، فإذا الذي بينك وبينه عداوة ، كأنه ولي حميم (فصلت ـ ٣٤) .

ـ قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم ، ألا نعبد إلا الله ولا نشرك به شيئاً (آل عمران ـ ٦٤) .

* وإذا لم تلق الدعوة استجابة وأصر الآخرون على موقفهم ، فحسابهم على الله :

ـ فإن اعرضوا ، فما أرسلناك عليهم حفيظاً ، إن عليك إلا البلاغ (الشورى ـ ٤٨) .

ـ فإن اسلموا فقد اهتدوا ، وإن تولوا ، فإنما عليك البلاغ ، والله بصير بالعباد (آل عمران ـ ٢٠) .

ـ فذكر إنما أنت مذكر ، لست عليهم بمسيطر ، إلا من تولى وكفر ، فيعذبه الله العذاب الأكبر ، إن إلينا إيابهم ، ثم إن علينا حسابهم (الغاشية ـ ٢٠/٢٦) .

ـ قل اللهم فاطر السماوات والأرض ، عالم الغيب والشهادة ، أنت تحكم بين عبادك فيما كانوا فيه يختلفون (الزمر ـ ٤٦) .

ـ فإن تولوا فقل : حسبي الله لا إله إلا هو عليه توكلت وهو رب العرش العظيم (التوبة ـ ١٢٩) .

في هذه الآية الأخيرة «لم يقل الله سبحانه وتعالى فإن تولوا فعليهم اللعنة ، أو لا بد لك من قتالهم ، حتى ينخلعوا عن دينهم ويدخلوا ديننا . كلا ، إن توليتم فالملجأ إلى الله من كيدكم ، إن أغراكم الشيطان بكيد أو دفعكم إلى حرب»[٤] ..

* وافتراق الطرق لا يهدر حقوق الآخرين ، ولا يمنع من استمرار تعاون المسلمين معهم :

ـ وأمرت لأعدل بينكم ، الله ربنا وربكم . لنا أعمالنا ولكم أعمالكم . لا حجة بيننا وبينكم . الله يجمع بيننا وإليه المصير (الشورى ـ ١٥) .

ـ ولا يجرمنكم شنآن قوم على ألا تعدلوا . اعدلوا هو أقرب للتقوى . (المائدة ـ ٨) .

ـ وإن أحد من المشركين استجارك ، فأجره حتى يسمع كلام الله ، ثم أبلغه مأمنه (التوبة ـ ٦) .

* إن هذا الحشد من الآيات ـ وهو قليل من كثير ـ يعني :

ـ إنه من ثوابت التفكير الإسلامي إتاحة الفرصة للآخرين في حرية الاختيار ، خصوصاً إذا تعلق الأمر بالإيمان والاعتقاد ، وهو ما يسميه البعض حرية «الضمير» .

ـ إن الأصل في مخاطبة الآخرين ودعوتهم إلى دين الله هو الحوار الذي يحترم فكر الآخرين ـ فضلاً عن إنسانيتهم ـ ، حوار ليس فيه غلظة ولا إساءة ولا استعلاء (ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله) ـ تظلله روح الأخوة وأنوار الحكمة . ويدلنا القرآن ذاته على العديد من صياغات وأساليب هذا الحوار ، ففي قصة موسى وفرعون ، يوحي الله سبحانه إلى موسى وأخيه هارون أن يذهبا إليه ، ليبلغاه بدعوة التوحيد وعبادة الله . ويكون التوجيه الإلهي هو «فقولا له قولاً ليناً ، لعله يتذكر أو يخشى» (طه ـ ٤٤) .. إن «القول اللين» مطلوب في مواجهة فرعون ، أحد رموز الطغيان والضلال في التاريخ ، فما بالكم بمن دونه ؟

ـ إن الحجة والبرهان هي سلاح المؤمن في الدعوة ، والقاعدة التي ينبغي أن يلتزم بها إزاء الآخرين . وفي نصوص القرآن الكثير مما يساق في هذا الصدد . «قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين» (البقرة ـ ١١١) . «هل عندكم من علم فتخرجوه لنا» ؟ (الأنعام ـ ١٤٨) . بل إن القرآن لا يكتفي بذلك ، ويغري الكفار بالمناقشة والإتيان بالدليل على صحة دينهم . فيتظاهر جدلاً بأنه لا يقطع بأنه على حق وأنهم على باطل(٥) حتى يقول : «وإنا أو إياكم لعلى هدى أو في ضلال مبين» ـ (سبأ ـ ٢٤) .

ـ إنه بعد التبليغ ، فإن الجميع (الأنبياء فما بالك بغيرهم ؟) ، ينبغي أن يرفعوا أيديهم عن ضمائر الناس ، وتظل مسألة التفتيش في الضمائر ومحاولات شق صدور الخلق ، عدواناً على سلطان الله عز وجل ، الذي أعلن على الجميع «إن علينا حسابهم» !

إن نتيجة الحوار والاختيار ، إن كانت سلبية ، ينبغي ألا تفسد ود بني

الإنسان ، ولا تخدش سياج الحصانة الذي كفله الإسلام لكافة خلق الله . فإرساء قيمة العدل بين الجميع أمر إلهي ، وضرب من تقوى الله . والتوجه الإلهي يذهب مذهباً فريداً في الدعوة إلى مد يد العون للآخرين . فآيـة سورة التوبـة (وإن أحد من المشركين استجارك فأجره ...) لا تدعو فقط إلى ضرورة حماية المشرك إذا لجأ إلى المسلم في ضيق ، ولكنها تطالبه بما هو أكثر من ذلك . تطالبه بأن يقف إلى جواره حتى يخرج من أزمته ويبلغ بر الأمان (.. ثم أبلغه مأمنه) ..

وإذا كان هذا شأن المشرك ، وواجب المسلم تجاهه ، فما بالكم بالكتابي الذي يؤمن بالله ؟؟

الهوامش

(١) د . عبد الكريم زيدان ـ أحكام الذميين والمستأمنين في دار الإسلام ـ ص ٦٢٩

(٢) للتفصيل انظر فصل لاحق بعنوان : ليس بالسيف وحده .

(٣) د . محمد فتحي عثمان ـ تقرير حقوق الإنسان بين الشريعة الإسلامية والفكر القانوني الغربي ـ مر مطبوعات جامعة الإمام محمد بن سعود بالرياض .

(٤) محمد الغزالي ـ حقوق الإنسان ص ٨٣ .

(٥) د . علي عبد الواحد وافي ـ الحرية في الإسلام ـ ص ٩٢ .

الفصل الثالث

الآخرون بين الحقّ والهويّة

قبل أن نتقدم في محاولة مناقشة أو تصحيح العلاقة بين المسلمين والآخرين ، فمن حق المنطق علينا أن نحدد بوضوح ما نعنيه بكلمة « الآخرين » . ومن حق الله علينا أن نتثبت من أن هذا التحديد مطابق لروح الإسلام ونصوصه . ومن حق الحاضر والمستقبل علينا أن نضع ذلك كله في صيغة معاصرة ، تقف على أرضية الإسلام وتخاطب واقع القرن العشرين وما بعده ..

إننا هنا لن نعبر فوق الجسور المقامة بين المسلمين والآخرين ، ولكننا سنقوم « بداورية استكشاف » مسبقة ، لنطمئن منها إلى سلامة الجسور وصحتها . ذلك أن العبور على الجسر غير الصحيح لا يمكن أن يقودنا إلى هدف صحيح . فضلاً عن أن العبور على جسر تتخلله الثغرات والشقوق ، هو مخاطرة غير مأمونة العاقبة ، تعرض صاحبها للسقوط في كل لحظة .

وأحسب أن الجسور المقامة لوصل المسلمين بالآخرين بحاجة إلى إعادة نظر . بالترميم تارة ، وبإعادة التصميم تارة أخرى ، وبالاستبعاد والالغاء تارة ثالثة .

وإذا كنا بصدد أن نعطي لكل ذي حق حقه ، فإن ما ينبغي أن نسجله بالتقدير ، أن قضية حقوق الآخرين في مجتمع المسلمين ، كانت شاغلاً دائماً لفقهاء المسلمين منذ عصور الإسلام الأولى ، وأنهم سعوا جهودهم ـ وفي حدود زمانهم ـ لأن يؤمنوا للآخرين حقوقهم بما يرضي الله .

وبينما كان لدى المسلمين بناء فقهي شبه متكامل يعالج أدق التفاصيل في مسألة « الآخرين » ، فإن كلاً من البابا نقولا الرابع (١٢٨٨ – ١٢٩٢ م) والبابا

أربانوس السادس (١٣٧٨ – ١٣٨٩ م) ـ مثلاً ـ لم يجد ما يصرح به في شأن الآخرين سوى الإفتاء بأن : الغدر إثم ، ولكن الوفاء مع المسلمين أكثر إثماً !

وحتى منتصف القرن التاسع عشر ، كانت أوروبا تعتبر أن الحقوق الدولية لا ينبغي تطبيقها إلا على الدول المسيحية . وأخيراً ، في برلين سنة ١٨٥٦ م ، أكره العالم الغربي وقتئذ على قبول تركيا ، دولة الخلافة الإسلامية ، عضواً مشاركاً للدول المسيحية في الحقوق والواجبات الدولية ، على أساس المساواة[١] .

لقد أطلق الفقهاء المسلمون على هذا الباب الذي يبحث في حقوق غير المسلمين اسم « باب السير » ، بمعنى المغازي أو الخروج سيراً لملاقاة الآخرين . وأول كتاب فقهي عالج هذا الموضوع بين أيدينا هو « المجموع في الفقه » لزيد بن علي المتوفى سنة ١٢٢ هجرية أي منذ حوالى ١٢٨٠ سنة[٢] .

ومنذ ذلك الحين ، لم يخل كتاب في الفقه الإسلامي من عرض لأحكام الحقوق الدولية ، تحت العنوان ذاته : « باب السير » .

ويعد الامام أبو حنيفة ، المتوفى سنة ١٥٠ هجرية ، أول من أملى دروساً مستقلة ، دونها عنه تلاميذه ، تحت عنوان « كتاب السير » . وكان من معاصريه الامام الأوزاعي ، الذي أخرج كتاباً بنفس العنوان ، رد فيه على أبي حنيفة ، ونقد بعض آرائه . الأمر الذي حدا بأبي يوسف ـ تلميذ أبو حنيفة ـ لأن يؤلف كتاباً يواصل به الحوار حول تلك القضية ، أسماه « الرد على سير الأوزاعي » .

ولم يتوقف الحوار بعد ذلك ، فأصدر الشافعية رداً على كتاب أبي يوسف ، كما رد على كتاب السير للواقدي . وكلا الردين موجود في الكتاب الذي يرتبط باسم الامام الشافعي ، والمعروف باسم « الأم » ، وإن كان البعض ينسبه إلى أبي يعقوب البويطي ، وهو من أبرز تلاميذ الامام .

ورغم أن ذلك فضل للسلف لا ينكر ، خصوصاً وأنهم حاولوا إضاءة تلك الشموع في وقت مبكر ، ووسط عالم كانت تسوده ظلمات الجهل والتعصب ، ويقنن إهدار كرامة « الآخرين » ، كما أشرنا من قبل ، إلا أن ما يحسب على الخلف من الفقهاء أنهم لم يواصلوا المسيرة ، مكتفين بالترديد والتقليد ، حتى ظلت اجتهادات القرون الثلاثة الأولى هي السائدة في أغلب الأحوال إلى الآن ، رغم كل متغيرات الزمان والمكان !

حقوق قررها الله

إن حقوق الإنسان في الإسلام ، سواء كان هذا الإنسان مسلماً أم غير مسلم ، لم تنشئها اجتهادات فقهاء السلف على الإطلاق ، رغم كل ما حصلوا من علم ، وكل ما أضافوه من فضل ، وكل ما أضاءوه من شموع .

إن الإعلان عن حصانة كرامة الإنسان وتقرير حقوقه الأساسية ، واعتباره مخلوق الله المختار ، بل خليفته سبحانه في الأرض . ذلك كله قررته نصوص القرآن الكريم بالدرجة الأولى . وعندما مارس الفقهاء اجتهادهم ، فإنهم وقفوا بفكرهم على أرض صلبة ورحبة ، بل على بناء عظيم أقامته تلك النصوص ، رفعت به هامة الإنسان شامخة إلى عنان السماء .

« وجعل ميزان الحق والواجب منصوباً من قبل العدالة الإلهية ، يعطي تقرير الحق والواجب عمقاً عقيدياً . بحيث يطالب المرء بحقه في إصرار وثبات ، ويجاهد لأجله لأنه من أمر الله الذي ينبغي ألا يفرط فيه ، وإلا كان من الظالمين أنفسهم ، الذين قبلوا الاستذلال والهوان ...

و.. « تقرير الحقوق من قبل الحكمة الإلهية والعدالة الربانية ، ليس معناه تخدير المشاعر وتبرير الاستسلام والخضوع والتواكل ، بل إنه يرفع مرتبة حقوق الإنسان ، إذ يجعلها مستمدة من العقيدة ، ويجعل الإيمان حارساً عليها ، دافعاً إلى الحفاظ عليها والنضال لأجلها .. وميزان الله تعالى لا يحيد ولا يحيف ولا يزيغ ، فلا يظلم عرقاً ولا فئة ، ولا طبقة ولا حزباً .. إن رب الناس ملك الناس إله الناس ، هو الذي يقرر الحقوق بحكمته وعدالته للناس أجمعين . فاختلاف الألسنة والألوان من آيات الله في البشر ، لا مبرر استعلاء وعصبية »[٣] .

إن الأمر الهام هنا هو أن حقوق الإنسان وحرياته الأساسية والمساواة بين البشر جميعاً ، هذا كله مقرر في الإسلام على أساس العقيدة ، وليس من مسائل الاجتهاد والنظر ، إلا في حدود التفاصيل والتطبيقات .

والمجتمع الإسلامي الحق لا يكتسب هذه الصفة ، بل لا يكتسب مشروعيته ، إذا ما تعرضت فيه كرامة الإنسان للامتهان ، أياً كانت عقيدة هذا الإنسان أو جنسه ولونه .

إن الأصل العقيدي لهذه الحقوق ، لا يضع المسلمين منها موضع الاختيار بين

الأخذ والرد ، فهم بالأخذ ملزمون ، وفي الرد هم مخالفون لكتاب الله نصاً وروحاً .

واستناداً إلى فكرة الأصل العقيدي لحقوق الآخرين يقرر بعض الباحثين[٤] أن : «هذه الحقوق والواجبات لا تتأثر مطلقاً بسوء معاملة الأقليات المسلمة في الدول غير الإسلامية . فلا يجوز لدار الإسلام أن تسيء معاملة الأقليات غير المسلمة في إقليمها ، بحجة الأخذ بقاعدة المعاملة بالمثل . لأن هذه القاعدة تقف ولا يعمل بها ما دامت تتضمن ظلماً لحقوق غير المسلم التي قررتها له الشريعة الإسلامية ، التي من قواعدها النص القرآني : «ولا تزر وازرة وزر أخرى» .

وممارسة الآخرين لحقوقهم وحرياتهم ينبغي ألا تتم في إطار العطف أو إحسان الأغلبية إلى الأقلية ، لأنهم لم يكتسبوا تلك الحقوق انطلاقاً من مودة الأغلبية ومشاعرهم الخيرة ، إنما اكتسبوها بمقتضى ما هو مقرر وثابت في كتاب الله سبحانه وتعالى .

وإذا حدث إهدار لتلك الحقوق ، فإنه لا يصيب الآخرين وحدهم بظلم ، إنما الظلم الأكبر واقع بالدرجة الأولى على كتاب الله وحقه عز وجل .

وفي ظل هذا التصور ، فإن إطلاق وصف «التسامح» على علاقة المسلمين بالآخرين لا يعد مستساغاً الآن بأي حال .

ذلك أنه قد يكون مفهوماً ومقبولاً أن يذكر «تسامح» المسلمين إذا كنا نتحدث عن التاريخ ، في مقام المقارنة بتعصب الآخرين ، واضطهادهم للمسلمين أو لمن على دينهم ولكن على غير مذهبهم (ما حدث بين الكاثوليك والبروتستانت مثلاً) . ولكن عندما نكون بصدد عرض علمي وجاد لموقف الإسلام من الآخرين ، فإنه لا يبقى ثمة مكان لمثل هذا الوصف . فمنذ متى كان التزام المؤمنين بالحقوق المقررة في العقيدة من قبيل التسامح ؟

إن استخدام ذلك الوصف قد يحمل على الظن بأن الموقف الإسلامي هنا هو من قبيل التطوع والتزيد في العطف والمودة ، وأن المتطوع لا لوم عليه إذا عدل سلوكه هذا ، الأمر الذي يعلق الأمر على رغبة الشخص ونوازع الخير فيه ، وربما على هواه أيضاً .. وهو ما يثير مخاوف الآخرين بحق ، ويصور لهم موقف الإسلام ــ الثابت في الأساس ــ في صورة مهزوزة ومغلوطة .

وفضلاً عن هذا وذاك ، فإن لافتة التسامح لم يعد مقبولاً استخدامها في الحديث عن الحقوق الأساسية للبشر في القاموس المعاصر . وإذا أردنا أن نتكلم بلغة العصر ، ليفهمنا الآخرون ، وتتبدد شكوكهم ومخاوفهم ، فلا بد أن نسقط تلك اللافتة ، ونستبدل بها ما هو أكثر قبولاً وأكثر دقة في التعبير عن حقيقة الموقف الإسلامي .

ربما كان للافتة التسامح بريقها ورنينها في عصور مضت ، قننت العنصرية والرق وقسمت الناس درجات عليا وسفلى ، ولكن هذا البريق يكاد ينطفئ الآن ، بعدما تتابع إصدار المواثيق وإعلانات المبادئ التي تقرر حقوق الإنسان ، وتعتبر الممارسات التي تنتهك هذه الحقوق بمثابة جرائم يعاقب عليها القانون الدولي .

نعم ، من حق المسلمين أن يعتزوا بما سبق إليه دينهم . ولهم الحق إذا تباهوا أمام الآخرين بأنه بينما نص القرآن منذ ١٤ قرناً على أن الناس جميعاً خلقوا «من نفس واحدة» ، وقال رسول الله : إن ربكم واحد ، وإن أباكم واحد . كلكم لآدم ، وآدم من تراب . ... ليس لعربي على عجمي ، ولا لعجمي على عربي ، ولا لأحمر على أبيض ولا لأبيض على أحمر فضل إلا بالتقوى» .. بينما استوت قيمة المساواة بين الناس في عقيدة الإسلام منذ ١٤٠٠ عام ، فإن العالم الغربي أخذ «بالانجاز العظيم» الذي حققه إعلان الاستقلال الأمريكي في النصف الثاني من القرن الثامن عشر (عام ١٧٧٦ م) ، عندما نص على أن «كل الرجال قد ولدتهم أمهاتهم سواسية» !

وللمسلمين الحق إذا تباهوا أمام الآخرين بأن عبارة عمر بن الخطاب التي أطلقها منذ ١٤ قرناً ، قائلاً : متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً ، هذه العبارة بنفس كلماتها تقريباً تصدرت إعلان حقوق الإنسان الذي أعلنته الثورة الفرنسية في عام ١٧٨٩ م ، واعتبرت تحولاً في مسيرة حرية الإنسان ، وواحداً من نصوص «انجيل» الثوار في العصر الحديث . وفيها ينص الإعلان الفرنسي على أنه : يولد الناس أحراراً ومتساوين في الحقوق ..

نعم ، ذلك كله حق ، لكنه ـ كله أيضاً ـ صار تاريخاً ، ونحن الآن أمام واقع جديد ، والذين سبقناهم في تقرير حقوق الإنسان ، لحقوا بنا ، وتجاوزونا الآن بمراحل في تطبيق تلك الحقوق ، بين مواطنيهم على الأقل .

وإزاء هذا الواقع الجديد فإن استخدام وصف «التسامح» مع الآخرين لا يصبح فقط صيغة منقوصة ومبتورة في التعبير عن الموقف الإسلامي الصحيح ، ولكنه يعد أيضاً صيغة متخلفة عن الشوط الذي بلغته حقوق الإنسان في العصر الحديث .

الآن ينبغي أن ندقق في التعبير ، وأن نوقف التجاوز ، رداً للأمور إلى أصولها ونصابها الصحيح ، وتشبثاً بصيغة الحقوق المقررة للآخرين في عقيدة المسلمين وفي كتاب الله . وهي الصيغة الأصدق ديناً ، والأكثر قبولاً في لغة العصر .

ولنكرر ، إن ما للآخرين في المجتمع الإسلامي هو حقوق ثابتة قررها لهم الله سبحانه وتعالى ، وليس لأحد أن ينال منها ، فضلاً عن أنه ليس لأحد أن يعتبر التزامه بتلك الحقوق تطوعاً أو فضلاً أو تسامحاً .

وإذا كان النبي عليه الصلاة والسلام قد قال في معرض حديثه عن الإسلام : إنما بعثت بالحنيفية السمحة ، فإن ما عناه هو ترفق الإسلام ويسره ، فيما يتعلق بالمسلمين من أتباع الدين ومع غير المسلمين . وهو المعنى الذي أكده في الحديث الشريف : إن الله يحب الرفق في الأمر كله .

وفي النهاية ، فإن السماحة تظل من القيم المطلوبة في خلق المسلم ، على الإطلاق وفي الحديث الشريف : رحم الله رجلاً سمحاً إذا باع ، وإذا اشترى ، وإذا اقتضى .

أما أن يخصص الوصف لفئة بذاتها ، هم غير المسلمين ، فذلك من قبيل الخطأ الشائع ، والواجب التصحيح .

إن الاعتراف بأن للآخرين حقوقاً في المجتمع الإسلامي يرتب نتيجة منطقية هامة تفتح الباب لأصحاب هذه الحقوق في رعايتها وتثبيتها والدفاع عنها . ورغم أن تلك مسؤولية الحكومة الإسلامية ، وقد تدخل في مسؤولية «المحتسب» كما يرى البعض ، إلا أنه ليس هناك ما يمنع في التصور الإسلامي من أن يباشر الآخرون تلك المسؤولية بأنفسهم في إطار الحكومة الإسلامية ومن داخلها .

وتاريخياً فإن «أهل الذمة» بقيت لهم محاكمهم المذهبية ، التي تفصل في النزاع بينهم في مختلف أمور الأحوال الشخصية ، وفي غيرها من الخصومات الطائفية الصرفة التي لا تهم المسلمين ، ولا تمس كيان الدولة ، الأمر الذي أعطى

هؤلاء ما يشبه «الحكم الذاتي» ، يباشره رؤساء الملل المختلفة ، الذين كانوا بدورهم مسؤولين أمام السلطات الإسلامية[٦] .

وقد كان للبطريرك في دمشق سجن متصل بالكنيسة يحبس فيه من يستحق التأديب من النصارى ..

«ومرة حبس الأخطل شاعر بني أمية ، وقيده بسبب كثرة سكره ، ولم يطلقه حتى شفع فيه الخليفة نفسه»[٧] !

وفي التاريخ الإسلامي صورة لما ندعو إليه ، من أن يكون بين وزراء الدولة وزير لشؤون الأديان الأخرى أو الأقليات ، يباشر شؤونهم العامة ، إلى جانب اختصاص محاكمهم «المذهبية» بشؤونهم الخاصة .

فقد أنشأ بنو العباس في بغداد ديواناً خاصاً عهدوا إليه بمهمة المحافظة على أموال الذميين ورعاية مصالحهم . وكان اسم رئيس هذا الديوان في بغداد «كاتب الجهباذ» (الجهبذ كلمة فارسية معناها الناقد المتفحص ، العارف بتمييز الجيد من الرديء) .

«وأنشأ بنو أمية إبان حكمهم في الأندلس «كاتب الذمم» في قرطبة ، الذي عهد إليه بالمسؤولية ذاتها في رعاية شؤون الآخرين من غير المسلمين»[٨] .

الحرب والأمان أم العقيدة ؟

بقي أن نسأل : من هم المعنيون بكلمة «الآخرين» في السياق الذي نحن بصدده ؟

لقد لعبت التحديات الكبرى التي واجهت دعوة الإسلام منذ نشوئها ، داخل الجزيرة العربية وخارجها ، دوراً أساسياً في البناء الفقهي الذي عالج مسألة «الآخرين» . فمن إيذاء مشركي الجزيرة للمسلمين ، إلى مؤامرات يهود خيبر وبني النضير وبني قينقاع ، إلى تحرشات الفرس الساسانيين في الشرق ، والروم البيزنطيين في الغرب .. وسط هذا الخضم من مشاعر العداء ، كان طبيعياً أن تحتل قضية أمن الدعوة الوليدة مقاماً بارزاً في اهتمامات القائمين عليها طوال تلك المرحلة ، وكان منطقياً أن يكون تقسيم الفقهاء للخلق في ذلك الوقت متأثراً بذلك العنصر الحيوي والمصيري ، الأمر الذي أفرز في النهاية صيغة لقسمة العالم في ذلك الوقت

المبكر ، بين دار الإسلام ودار الحرب .

وقد نشأ تعبير دار الإسلام منذ اعتبرت دار الهجرة ـ المدينة ـ في زمن النبي ﷺ هي دار الإسلام . «فلما أسلم أهل الأمصار صارت البلاد التي أسلم أهلها هي بلاد الإسلام ، فلا يلزمهم الانتقال منها»(٩) . وبالمقابل ، ظهرت دار الحرب ، وهو ما عبر عنه ابن حزم بقوله : «وكل موضع سوى مدينة رسول الله ﷺ ، فقد كان ثغراً ، ودار حرب ومغزى جهاد»(١٠) .

وقد أدى شيوع هذا التعبير في كتب الفقه والسير والتاريخ ، إلى تبني بعض الفقهاء والباحثين المعاصرين لفكرة أن معيار تحديد الآخرين ينبني على اعتقادهم ، وكونهم مسلمين أم غير مسلمين .

وفي هذا الصدد كتب الأستاذ أبو الأعلى المودودي «أن الدولة الإسلامية تقسم القاطنين بين حدودها إلى قسمين : قسم يؤمن بالمبادئ التي قامت عليها الدولة ، وهم المسلمون . وقسم لا يؤمن بتلك المبادئ ، وهم غير المسلمين»(١١) .

وفي الاتجاه ذاته كتب الدكتور عبد الكريم زيدان أن «الشريعة تقسم البشر على أساس قبولهم للإسلام أو رفضهم له ، بغض النظر عن أي اختلاف بينهم» .. ويستخرج من بعض آيات القرآن الكريم «أن الناس أحد اثنين : إما مؤمن برسالة الإسلام ، وهو المسلم ، وإما كافر بها ، وهو غير المسلم(١٢) » .

غير أن هذا المعيار العقيدي لقسمة الناس ليس الأوحد المأخوذ به . فالأحناف والزيدية يرون أن القضية الفاصلة توفر عنصر «الأمان» بالنسبة للمقيمين فيها . فإذا كان الأمن فيها للمسلم على الإطلاق ، فهي دار إسلام . وإن لم يأمنوا فيها فهي دار حرب . ومن الباحثين من يذهب إلى القول بأنه إذا تحقق الأمان للمسلمين ، وإذا أقيمت الشعائر الإسلامية أو غالبها كانت البلاد دار إسلام ، حتى ولو تغلب عليها حاكم كافر(١٣) .

وأستاذنا الدكتور عبد الوهاب خلاف يؤيد الرأي القائل بأنه «ليس مناط الاختلاف الإسلام وعدمه ، وإنما مناطه الأمن والفزع»(١٤) ، وهو ما يصفه «بانقطاع العصمة» . وهو ما يؤيده أيضاً الدكتور صبحي محمصاني ، في قوله : إن الإسلام «لم يميز بين المسلمين وغير المسلمين على اعتبار اختلاف الدين . كما لم يميز بين المواطنين والأجانب على أساس جنسيتهم أو تابعيتهم . فلذا ، من الخطأ

الناتج عن الجهل والتضليل ، زعم بعض الكتاب أن صفة المواطن كانت للمسلمين وحدهم ، وأن غير المسلمين كانوا جميعاً من الأجانب »[١٥] .

ويقول في موضع آخر ، ان الإسلام « لم يتعرف إلى فكرة الجنسيات ، بل صنف الناس على أساس صفة المسالمة والمحاربة ، ووزعهم من ثم بين مسالمين وهم الأصل ، وحربيين وهم المستثنى ، ثم اعتبر الحربيين وحدهم أجانب بطبعهم ، واعتبر بلادهم بلاد العدو أو دار الحرب »[١٦] .

وهذا المعيار الثاني هو الأقرب إلى المنطق الذي عالج به الرسول ﷺ مسألة الآخرين ، فضلاً عن أنه المنطق الأكثر قبولاً حتى في لغة الواقع المعاصر .

ودليلنا الأول على ذلك من السيرة النبوية ذاتها . فالرسول ﷺ عندما وقع أول معاهدة مع « الآخرين » ، من قبائل العرب الأخرى واليهود ، نصت المعاهدة التي تعد أول دستور للدولة في الإسلام ، على « أن يهود بني عوف أمّة مع المؤمنين ، لليهود دينهم وللمسلمين دينهم »[١٧] .

هنا لم يوضع غير المسلمين في مربع دار الحرب ، ولكنهم كانوا مع المسلمين « أمة واحدة » ، ما داموا مسالمين .

وهنا لم يكن الدين هو الحد الفاصل بين دار الإسلام ودار الحرب ، إنما كانت المسالمة هي المعيار الذي أخذ به .

ودليلنا الثاني أن تعريف دار الإسلام ، وإن بدأ مرتبطاً بأرض هاجر إليها المسلمون الأول ، إلا أنه انتهى لافتة على كل بلد تطبق فيه الشريعة الإسلامية . وهو ما تقول به الأغلبية الساحقة من الفقهاء . وفي ذلك يقول الامام السرخسي ، الذي يعد أبو القانون الدولي في التاريخ الإسلامي ان « دار الإسلام اسم للموضع الذي يكون تحت يد المسلمين ، وعلامة ذلك أن يأمن فيه المسلمون »[١٨] وقالها الكاساني بوضوح شديد « الذمي من أهل دار الإسلام »[١٩] . وعرفها بنفس الوضوح الأستاذ الدكتور عبد الوهاب خلاف بقوله إنها « الدار التي تجري عليها أحكام الإسلام ، ويأمن فيها بأمان المسلمين ، سواء كانوا مسلمين أم ذميين »[٢٠] .

ولو أنها قسمة على أساس العقيدة لأخرج منها الذميون ، ولبقيت دار الإسلام لمعتنقي الدين الإسلامي وحده .

وفيما يذكر الإمام الشافعي أن الدنيا بحسب الأصل دار واحدة[٢١] . فإن

الشافعية أضافوا إلى دار الإسلام ودار الحرب ، دار العهد ، وهي بلاد غير المسلمين الذين لم يحاربوهم ، وتصالحوا معهم على أن يؤدوا للمسلمين شيئاً من أرضهم يسمى خراجاً . وذكر الماوردي في «الأحكام السلطانية» ، أن الإمام أبو حنيفة ألحقها بدار الحرب ، على اعتبار أن ذلك معسكر فريق ارتد عن الإسلام ، فصنف في عداد أعدائه ، ثم أهل العدل وأهل البغي ، بين المسلمين إذا وقع النزاع بينهم وبين بعض . لكن دار الشرك أو دار الكفر ، هي الأكثر ذيوعاً بعد دار الحرب في الأوصاف المطلقة على الآخرين .

لكننا ينبغي أن نلاحظ أن هذه الفكرة ليست مما ابتدعه المسلمون ، فقد كان الرومان يقسمون الأشخاص إلى وطنيين ولاتينيين وأجانب . وكان الأجانب يسمون في الأصل «أعداء» غيرهم «برابرة» تهدر أموالهم وتستباح دماؤهم[٢٢] . ومنذ ظهر الإسلام فإن رجال اللاهوت في الغرب درجوا على استخدام تعبير «الديار المسيحية وديار الكفر»[٢٣] .

اجتهادات وليست نصوصاً شرعية

إننا لا نريد أن نخوض في مناقشة مفصلة لهذه الآراء أو تلك ، ولكن المرور السريع بها كان ضرورياً للتعرف على المناهج المختلفة التي عالج بها الفقهاء والباحثون المسلمون العلاقة مع الآخرين .

وقبل أن نستخلص من هذه الرحلة النتائج التي تساعدنا في مواصلة البحث ، فإنه يظل من المهم أن ننبه إلى عدة أمور :

الأمر الأول : أن كل هذه الآراء ، سواء منها ما يتعلق بتصنيف الخلق أو قسمة الأرض والديار ، لا تستند إلى نصوص شرعية من كتاب أو سنة ، وإنما هي اجتهادات طرحها الفقهاء والباحثون في ضوء قراءاتهم للواقع الذي عايشوه . وينبغي ألا تؤخذ باعتبارها ديناً ملزماً ، بل يسترشد بها في غير إلزام . ولا نريد بذلك أن نقلل من شأنها بطبيعة الحال ، إنما فقط ندعو إلى التعامل معها بحجمها الطبيعي ، دون تهويل أو تهوين .

الأمر الثاني : أن أكثر هذه الآراء يخاطب عالماً غير عالمنا الذي نعيشه الآن . إذ أنها تتحدث عن عصور غابت فيها فكرة الوطن الذي يضم بشراً متعددي الأديان والأصول العرقية ، كما غاب فيها القانون الدولي ولم يعرف المنظمات الدولية ، الأمر الذي كان مقبولاً معه أن يجتهد الفقهاء في صياغة علاقة دار الإسلام بالآخرين ، ويحتمل أن ينشغلوا بقسمة العالم إلى معسكرات ، ويوزعوا البشر بين مربعات مختلفة .

الأمر الثالث : أن دار الإسلام التي يتحدث عنها الفقهاء لم يعد لها وجود إلا في كتب التاريخ . وأن ديار المسلمين صارت موزعة بين أوطان عديدة (الدول الأعضاء في منظمة المؤتمر الإسلامي عددها أكثر من ٤٠ دولة) .. فضلاً عن أن أسماءها باتت مرتبطة بالأجناس والقوميات ، وأحياناً بأسماء الأسر والعائلات ! (أربع دول فقط هي التي أضافت الصفة الإسلامية إلى اسمها الرسمي ، اثنتان آسيويتان هما باكستان وإيران ، وواحدة إفريقية هي جزر القمر ، وواحدة عربية هي موريتانيا) !

الأمر الرابع : أن دار الحرب لم تعد واقعة في مربع الآخرين من غير المسلمين بالضرورة ، بل إن أكثر حروب بلاد المسلمين في زماننا باتت فيما بين ديار الإسلام ذاتها ، وأقلها بين المسلمين وغير المسلمين . وهو أمر محزن ومفجع ، لكنه يكشف المدى الذي تغير إليه واقع المسلمين ، والذي لم يخطر على بال فقهائنا الأقدمين ، فلم يتصوروا إلا حرباً بين المسلمين في مجموعهم ، وبين غير المسلمين من كتابيين أو مشركين ، تقود يوماً إلى تحقيق حلم رفع رايات الإسلام على الدنيا كلها .

وإزاء هذه الإيضاحات والتحفظات ، فإن قبولنا لفكرة تقسيم العالم إلى دار للإسلام ودار للحرب ــ البعض يضيف دار العهد ــ إنما يعد من قبيل التمهيد لمعالجة نتائج مترتبة عليها ، تتصل بواقعنا المعاصر .

ذلك أن هذه القسمة للديار ، أدت إلى تصنيف البشر بين الفقهاء إلى أربعة أقسام : في الداخل ، المسلمون ، وأهل الذمة . وفي الخارج ، المستأمنون أو المعاهدون ، والمحاربون .

وإذا كان هدف هذه الرحلة هو التثبت من صحة الجسور المقامة بين المسلمين والآخرين فإننا قد نتفق على أن صيغة المستأمنين أو المعاهدين يمكن قبولها ـ بعد قليل من «الترميم» ـ كإطار للتعاون بين المسلمين والآخرين ، والحادث فعلاً أن النظام القانوني الدولي هو بشكل أو آخر تعبير عن تلك الصيغة . وقد نتفق أيضاً على أن وصف المحاربين بات حالة معترفاً بها وخاضعة لاتفاقات دولية ومعاهدات تنظمها .

غير أن ما يحتاج إلى مناقشة وإعادة نظر هو تعبير الذميين أو أهل الذمة .

الهوامش

(١ و ٢) الدكتور محمد حميد الله ، العالم الهدي وأستاذ القانون الدولي ـ في بحث له بعنوان «حقوق الدول في الإسلام» ، تضمنه الجزء الأول من كتاب ابن قيم الجوزية «أحكام أهل الذمة» الذي حققه الدكتور صبحي الصالح ، وأصدرته جامعة دمشق عام ١٩٦١ .

(٣) د . محمد فتحي عثمان ـ تقرير حقوق الإنسان بين الشريعة الإسلامية والفكر القانوني الغربي ـ من مطبوعات جامعة الإمام محمد بن سعود بالرياض .

(٤) د . عبد الكريم زيدان ـ من بحث قدم إلى مؤتمر حقوق الإنسان الذي دعت إليه جامعة الكويت في شهر ديسمبر عام ١٩٨٠ .

(٥) آدم ميتز ـ الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري ـ جـ ١ ص ٨٧ .

(٦) مجيد خدوري ـ الحرب والسلم في شرعة الإسلام ـ ص ٢٦٤ .

(٧) محمد الغزالي ـ حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام وإعلان الأمم المتحدة ـ ص ٤٩ .

(٨) سيد أمير علي ـ روح الإسلام ، ترجمة عمر الديراوي ص ٢٦٦ .

(٩) ابن قيم الجوزية ـ أحكام أهل الذمة جـ ١ ص ٥ .

(١٠) المحلى ـ جـ ٧ ص٣٥٣ .

(١١) أبو الأعلى المودودي ـ نظرية الإسلام وهديه ـ ص ٣٣١ .

(١٢) د . عبد الكريم زيدان ـ أحكام الذميين والمستأمنين ص ١٠ و ١١ .

(١٣) د . وهبه الزحيلي ـ العلاقات الدولية في الإسلام ـ ص ١٠٦ .

(١٤) عبد الوهاب خلاف ـ السياسة الشرعية ص ٧٧ .

(١٥ و ١٦) د . صبحي محمصاني ـ القانون والعلاقات الدولية في الإسلام ١٣٢٥ و ٢٣ .

(١٧) سيرة ابن هشام جـ ١ ص ٣٤١ .

(١٨) السرخسي في المبسوط جـ ٢ ص ٢٨ .

(١٩) الكاساني ـ بدائع الصنائع ـ جـ ٥ ص ١٨١ .

(٢٠) عبد الوهاب خلاف ـ ص ٧١ .

(٢١) د . وهبه الزحيلي ـ نقلاً عن تأسيس النظر للدبوسي ـ ص ٥٨ .

(٢٢) المصدر السابق ص ١١٤ و ١١٥ ، نقلاً عن مراجع أخرى .

(٢٣) سيد أمير علي ـ روح الإسلام ـ ص ٢٤٧ .

الفصل الرابع

ذميون .. لا يزالون ؟؟

إذا كان وصف «أهل الذمة» هو أكثر الأوصاف شيوعاً في الحديث عن الآخرين من غير المسلمين ، فإن هذا الوصف قبل غيره بات أكثر الأوصاف حاجة إلى المراجعة وإعادة النظر .

وإذا كانت كل كتب فقه المعاملات في الشريعة الإسلامية ـ منذ كان هناك فقه وحتى هذه اللحظة ـ لا تزال تستخدم تعبير أهل الذمة ، وتفصل تحته العديد من الأحكام والاجتهادات ، فإننا نصبح بحاجة أولاً إلى أن نحدد موقع التعبير في شريعة الله ، قبل أن نطرح للمناقشة جدواه في خريطة الواقع الإسلامي المعاصر .

فنحن لا نجد كلمة «الذمة» مذكورة في القرآن الكريم سوى مرتين اثنتين فقط (سورة التوبة ـ الآيتان ٨ و١٠) . وقد ذكرتا في سياق الحديث عن تربص المشركين من قريش بالمسلمين ، وكيف أنهم لو تمكنوا منهم فإنهم : «لا يرقبون في مؤمن إلاً ولا ذمة» ، أي لا يترددون في القضاء عليهم ، غير مراعين في ذلك قرابة ولا عهد ، كما يقول ابن كثير . والعهد المعني في هذه الآية هو صلح الحديبية المشهور .

في غير هذين الموضعين لا نجد في نصوص القرآن أثراً لتعبير «أهل الذمة» ، ولا لصفة «الذميين» ـ وإنما كانت أكثر إشارات البيان الإلهي إلى الآخرين تستخدم أوصافاً أخرى مثل «أهل الكتاب» أو غيرهم من «المشركين» .

قبل الإسلام وبعده

إننا نجد أصلاً للتعبير في السنة النبوية وكتب رسول الله إلى الآخرين . فقد استخدمت الأحاديث كلمة «الذمي» في مواضع مختلفة ، مثل الحديث

الشريف : من آذى ذمياً فأنا خصمه ، وقوله عليه السلام في خطبة الوداع : أوصيكم بأهل ذمتي خيراً . وقد استعمل النبي هذه الكلمة (الذمة) في معظم كتبه الموجهة إلى الأفراد والعشائر ، بأن كان يذكر فيها أنه يعطيهم «ذمة الله ورسوله» (وردت كلمة الذمة في أحاديث أخرى ، وفي سياق آخر مثل قول رسول الله ﷺ عن المسلمين ويسعى بذمتهم أدناهم) . كما كان يستعمل أحياناً عبارة «أمان رسول الله» أو نادراً عبارة «إن الله ورسوله جار على ذلك»[1] .

أي أنه من خلال هذه الصيغة الوصفية التي أطلقت على الآخرين على لسان رسول الله وفي عهوده ، دخل تعبير أهل الذمة قاموس التخاطب مع غير المسلمين ، سواء في الممارسات الواقعية أو في كتب الفقه المختلفة .

ولكن هذا التعبير وإن استخدم في أحاديث النبي وعهوده ، إلا أنه كان جزءاً من لغة الخطاب في تعامل القبائل العربية قبل الإسلام . إذ كانت عقود الذمة والأمان هي صنيعة التعايش التي تعارف عليها عرب الجاهلية .

فقد «عرف العرب من القديم التناصر بالجوار . فكان وجوههم في الجاهلية يجيرون من لجأ إليهم واستجار بهم ، بما يسمونه عقد الجوار أو الذمة . وكانت رعاية الجوار عندهم من مقتضيات شهامة العربي ، لأنها كانت تلبي كرمه الطبيعي وتشعره بالاعتزاز بحماية من يطلب معونته ونصرته . وكان على المجير أن يحمي الجار أو المستجير ويقاتل عنه ، ويطلب له بظلامته ، ويمنعه ويمنع أهله مما يمنع نفسه وأهله وولده ..»[2] .

أي أننا نقف في حقيقة الأمر ، في مواجهة صيغة لا تستند إلى نص قرآني ؛ واستخدامها في السنة النبوية كان من قبيل الوصف لا التعريف ، الأمر الذي لا يصنفه في أي من درجات الحكم الشرعي الملزم وبالإضافة إلى ذلك فإن الوصف ـ وإن لم يكن الوحيد الذي استخدم في خطاب الآخرين ـ إلا أنه كان تعبيراً عن حالة «تعاهدية» تعارف عليها عرب الجاهلية ، في تنظيم علاقات القبائل والأفراد ، استمر إلى ما بعد الإسلام ، ضمن ما أخذ به من تقاليد وأعراف .

استقر عقد الذمة في البناء الفقهي والقانوني للمجتمع الإسلامي ونما العرف حتى بات صيغة دائمة تحكم علاقة المسلمين بغيرهم في دار الإسلام ، سواء كانت داراً أصلية ، أو أرضاً دخلت تحت الحكم الإسلامي عن طريق الفتح .

وأصبح تعريف عقد الذمة المستقر في كتب الفقه المختلفة أنه : عقد بمقتضاه يصير غير المسلم في ذمة المسلمين ، أي في عهدهم وأمانهم على وجه التأبيد ، وله الإقامة في دار الإسلام على وجه الدوام[3] .

ويسجل الدكتور عبد الكريم زيدان ـ نقلاً عن الكاساني في كتابه « بدائع الصنائع » ـ أن عقد الذمة (الدائم) شرع بعد فتح مكة . أما ما كان قبل ذلك بين النبي صلى الله عليه وسلم ، وبين المشركين ، فعهود إلى مدد (موقوتة) ، لا على أنهم داخلون في ذمة الإسلام وحكمه ، ويؤيد ذلك أن آية الجزية المتضمنة عقد الذمة ، وهي قوله تعالى « قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ، ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله ، ولا يدينون دين الحق من الذين أوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية ... (الآية) » ، إنما نزلت في السنة التاسعة من الهجرة ، أي بعد فتح مكة .

إننا في محاولة تقييمنا لصيغة « أهل الذمة » وتحديد طبيعة موقع « الذميين » في المجتمع الإسلامي المعاصر ، نظل بحاجة دائمة إلى أن نستحضر التفرقة بين ما هو « شرع » أنزله الله ، وبلغه نبيه عليه السلام ، وبين ما هو « فقه » صنعه الفقهاء حسب رؤيتهم لظروف الزمان والمكان .

ذلك أن الحكم والفيصل دائماً هو نص الشرع وروحه ، أما اجتهادات الفقهاء فليس لنا إلا أن نسترشد بها ، ولنا أن نأخذ منها ونرد ، في ضوء المصلحة التي تفرضها متغيرات الزمان والمكان .

وقبل أن نناقش صيغة الموقف الإسلامي من أهل الذمة في المجتمع المسلم ، نظل بحاجة إلى أن نتعرف على مضمون هذا الموقف ، في ضوء نصوص القرآن والسنة وشواهد الفقه والتاريخ التي عبرت عن تلك النصوص .

والأمر كذلك ، فينبغي ألا تغيب عن أبصارنا على الإطلاق تلك النصوص القرآنية العديدة التي أعلت مكانة الإنسان ، وخصته بالتكريم (ولقد كرمنا بني آدم – الإسراء ٧٠) وأثبتت نسبه السماوي (ونفخت فيه من روحي – الحجر ٢٩) ، وقررت المساواة بين البشر ، في إعلان الأصل الواحد (يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة ، وخلق منها زوجها وبث منهما رجالاً كثيراً ونساء ـ النساء ـ الآية الأولى) . وهو ما حرص الرسول عليه السلام على تأكيده قبل أن يفارق الدنيا ، في حجة الوداع ، بقوله : إن ربكم واحد ، وإن أباكم

واحد ، وهو ما ذكرناه تفصيلاً من قبل »[٤] .

هنا أيضاً ينبغي ألا يغيب عن أبصارنا أيضاً النص القرآني : لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ، ولم يخرجوكم من دياركم ، أن تبروهم وتقسطوا إليهم ، إن الله يحب المقسطين (الممتحنة ٨) .

لقد عنى الله سبحانه وتعالى بذلك « جميع أصناف الملل والأديان ، أن تبروهم وتصلوهم وتقسطوا إليهم ... إن الله يحب المنصفين ، الذين ينصفون الناس ، ويعطونهم الحق والعدل من أنفسهم ، فيبرون من برهم ، ويحسنون من أحسن إليهم »[٥] .

والبر الذي يدعى المسلمون إلى ان يعاملوا به الآخرين ـ ما لم يقاتلوهم أو يظلموهم ـ سئل رسول الله عن معناه ، فيما رواه النواس بن سمعان ، فكان رده عليه السلام : البر حسن الخلق[٦] .

والبر هو من صفات الله سبحانه وتعالى (البرّ الرحيم) ، وهو قيمة حث الله المسلمين على التحلي بها في كل زمان ومكان (وتعاونوا على البر والتقوى) ، وهو لفظ استخدمه القرآن الكريم في وصف العلاقة الحميمة بين الإبن والأبوين ، فيما قاله على لسان عيسى عليه السلام (وبرا بوالدتي) .

في ضوء هذا الموقف العام والأساسي من الإنسان ، واللفتة القرآنية المتسقة مع هذا الموقف . والمتعلقة بالآخرين من غير المعتدين أو الظالمين للمسلمين ، نقرأ في الاتجاه ذاته تعاليمه وتعليمات النبي عليه السلام في خصوص أهل الذمة الموجهة إلى المسلمين .

ـ من ظلم معاهداً ، أو كلفه فوق طاقته ، فأنا حجيجه ـ رواه أبو داود في سننه .

ـ ألا من ظلم معاهداً أو انتقصه ، أو كلفه فوق طاقته ، أو أخذ منه شيئاً بغير طيب نفس . فأنا حجيجه يوم القيامة ـ رواه أبو داود .

ـ منعني ربي أن أظلم معاهداً ولا غيره . رواه الحاكم في المستدرك .

ـ من آذى ذمياً فأنا خصمه ، ومن كنت خصمه خصمته يوم القيامة ـ من حديث البشير النذير للسيوطي ، وأشار إلى أن سنده حسن .

ـ من قتل قتيلاً من أهل الذمة ، حرم الله عليه الجنة ـ رواه البخاري .

ومن وصايا الخليفة الأول أبو بكر الصديق : لا تقتلن أحداً من أهل ذمة الله ، فيطلبك الله بذمته ، فيكبك الله على وجهك في النار .

ومن وصايا الخليفة الثاني عمر بن الخطاب وهو على فراش الموت : أوصي الخليفة من بعدي بأهل الذمة خيراً ، وأن يوفي لهم بعهدهم ، وأن يقاتل من ورائهم ، وألا يكلفهم فوق طاقتهم .

وقد كان أمير المؤمنين عمر دائم التأكيد على البر بأهل الذمة ، وشديد الحرص على أن يتحرى بنفسه مراعاة الولاة لهذا الالتزام . ويروي الطبري في تاريخه أن عمر بن الخطاب قال لوفد البصرة « لعل المسلمين يفضون إلى أهل الذمة بأذى ؟ فقالوا ، ما نعلم إلا وفاء »[٧] .

وكان طبيعياً أن ينعكس هذا الموقف على الممارسات والتطبيقات ، التي انطلقت من قاعدة استقرت في الفقه والتشريع تقضي بأنه «لهم ما لنا ، وعليهم ما علينا» .

وفي هذا المعنى يقول الامام علي بن أبي طالب : من كان له ذمتنا فدمه كدمنا ، وديته كديتنا .

ومما سجله الفقهاء في هذا الصدد :

ـ أن المسلمين حين أعطوهم الذمة ، فقد التزموا دفع الظلم عنهم ، وهم صاروا من أهل دار الإسلام[٨] .

ـ على المحتسب أن يمنع المسلمين من التعرض لهم بسب أو أذى ، ويؤدب من يفعل ذلك بهم[٩] .

ـ إذا وقع الذميون رعية الدولة الإسلامية في أسر قوم من أهل الحرب ، ارتبطوا بأمان مع دولة المسلمين ، كان على دولة المسلمين نقض العهد لاستنقاذ المسلمين[١٠] .

ـ ويجب كف الأذى عنه ، وتحريم غيبته (!) كالمسلم[١١] .

وقد أفتى الامام الليث بن سعد ، في شأن الذميين إذا وقعوا أسرى في أيدي العدو ، بقوله : «أرى أن يفدوهم من بيت المال (في الدولة الإسلامية) ويقرون على ذمتهم »[١٢] .

ذمة الله ورسوله

ومن التطبيقات التي مارست فيها الدولة الإسلامية المسؤولية الكاملة عن حماية أهل الذمة ما حدث حين أراد أمير التتار قطلوشاه إطلاق سراح الأسرى المسلمين دون الذميين ، الأمر الذي رفضه شيخ الإسلام ابن تيمية ، وقال للأمير التتاري «لا بد من افتكاك جميع من معك من اليهود والنصارى ، الذين هم أهل ذمتنا ، ولا ندع أسيراً لا من أهل الملة ، ولا من أهل الذمة ، فاطلقهم» . وأصر المسلمون على هذا الموقف حتى أطلق سراح الجميع .

ولما أجلى الوليد بن عبد الملك جماعة من أهل الذمة من قبرص إلى الشام «لأمر اتهمهم به» ـ وهو التخابر مع الروم أعداء الدولة الإسلامية وقتئذ ـ «استفظع ذلك المسلمون واستعظمه الفقهاء» ، كما يقول البلاذري . فلما ولي يزيد بن الوليد ردهم إلى قبرص ، فاستحسن المسلمون ذلك من فعله ورأوه عدلاً(١٣) .

وعندما قام الوالي العباسي صالح بن عبد الله بن عباس ، بإجلاء قوم من أهل الذمة في جبل لبنان ، كتب إليه الامام الأوزاعي ، يقول في رسالة فريدة في دلالتها : وقد كان من أجلاّء أهل الذمة في جبل لبنان ، ممن لم يكن ممالئاً لمن خرج على خروجه ، ممن قتلت بعضهم ورددت باقيهم إلى قراهم ما علمت . فكيف تؤخذ عامة بذنوب خاصة حتى يخرجوا من ديارهم وأموالهم ، وحكم الله تعالى : ألا تزر وازرة وزر أخرى ..

ثم قال في رسالته : فإنهم ليسوا بعبيد فتكون من تحويلهم من بلد إلى بلد في سعة ولكنهم أحرار أهل ذمة(١٤) .

لقد نهض الأوزاعي ، الفقيه الكبير ، لينكر على الوالي فعلته ، قائلاً إنهم ليسوا بعبيد يعبث الوالي بمصائرهم كيف شاء ، ولكنهم أحرار أهل ذمة !

وفي ظل الدولة العثمانية ، عندما دخل العثمانيون «كريت» أخذ أهل الجزيرة يناصرون أهل البندقية المسيحيين على الأتراك المسلمين الفاتحين . فأراد السلطان العثماني أن يقتل المسيحيين من أهل الجزيرة ، جزاء على تواطئهم مع أهل البندقية . ولكن المفتي أسعد زامة ، عارض السلطان بشدة ، وهدده بخلعه من الخلافة إن لجأ إلى هذا الإجراء الذي يخالف التزام المسلمين تجاه أهل الذمة !

ويذكر أن حاكم مصر ، الوالي عباس الأول ، كان شديد النقمة على النصارى ، مما دفعه إلى استبعاد بعضهم من خدمة الحكومة . وخطر له أن يخرجهم من مصر ، ويبعدهم إلى السودان . وعندما أراد استصدار فتوى من الأزهر بجواز ذلك ، كان رد الشيخ الباجوري شيخ الأزهر هو رفض رغبة الوالي ، قائلاً إنه إذا كان يعني الذميين الذين هم أهل البلاد وأصحابها ، «فالحمد لله لم يطرأ على ذمة الإسلام طارئ ، ولم يستولِ عليها خلل ، وهم في ذمته إلى اليوم الآخر»(١٥).

ومن الاجتهادات الفقهية اللافتة للنظر والتي تكشف عن حساسية بالغة في مراعاة مشاعر أهل الذمة ، ما قال به الأحناف ، من وجوب تطبيق أحكام أهل الذمة الدينية على وصاياهم . ومن ثم ، أفتى هذا المذهب بصحة الوصية المتضمنة عملاً مشروعاً بحسب ديانتهم ، ولو كان هذا العمل محرماً عند المسلمين . كما أفتى ببطلان الوصية المتضمنة معصية حسب اعتقادهم ، ولو كان هذا العمل قربة عند المسلمين(١٦) !

مثلاً : لو أوصى ذمي بأن يجعل داره مسجداً ، أو أوصى لمسلم بالحج ، فوصيته باطلة . أما لو أوصى بأن يجعل داره كنيسة أو مسلخاً لذبح الخنازير ، فالوصية صحيحة(١٧) !!

الطريف أن الخلاف بين الأحناف في هذه النقطة انحصر في أن الإمام أبو حنيفة قال بصحة هذه الوصية ، على إطلاقها ودون شرط . ولكن صاحبيه أبا يوسف والشيباني ، اشترطا لصحة الوصية أن يعين فيها الشخص الذي يوصى إليه بذلك !

لقد بلغت حساسية بعض الفقهاء تجاه احترام وصيانة حقوق الملكية لدى الآخرين مدى عجيباً ومدهشاً في موضوعيته وتجرده ، حتى جاء في شرح الخرشي المالكي أن : المشهور أن الحربيين إذا قدموا إلينا بأمان ، ومعهم مسلمون غنموهم منا (أي جاءوا بهم كأرقاء) فإنهم لا ينزعون منهم ، ولهم أن يرجعوا بهم إلى بلدهم !! عن ابن القاسم في أحد قوليه . وفي قول آخر : انهم ينزعون بالقيمة ، وهو الذي عليه أصحاب مالك وبه العمل(١٨) .

ويسجل ابن قيم الجوزية في كتاب «أحكام أهل الذمة» حواراً حول مسلم

تزوج بذمية ، سأل فيه : هل له أن يمنعها من شرب الخمر ؟

قال : يأمرها .

قيل : لا تقبل منه ، أله أن يمنعها ؟

قال : لا !

ثم استطرد مشيراً إلى المسلمة إذا رغبت في أن تشرب النبيذ المختلف عليه بين شافعية يرون أنه غير مسكر وحنابلة يحرمونه ، قال : هل لزوجها أن يمنعها ؟ .. قال : نعم !

في هذه النماذج والاجتهادات ـ وغيرها كثير ـ تصان كرامة الآخر ، وتحترم مشاعره إلى مدى لا يخطر على البال .. لأنه إنسان مكرم ، أولاً وقبل أي شيء !

هل هم مواطنون ؟

بعد هذه الرحلة في محاولة قراءة الموقف الإسلامي من أهل الذمة في المجتمع الإسلامي ، عبر النصوص وشواهد التاريخ ، قد نطرح سؤالاً هو : هل يعد أهل الذمة مواطنين في المجتمع الإسلامي ؟

قد تبدو فكرة طرح السؤال غريبة لأول وهلة . لكنه وارد على أي حال حتى في كتب الفقهاء والباحثين المعاصرين . لكن الأغرب منه أن بين هؤلاء الباحثين من يجيب على السؤال بالسلب ، أي أنهم يعتبرونهم على أحسن الفروض مواطنين من الدرجة الثانية !

ولم يكن الأمر ليستحق اهتماماً كبيراً لو أن ما كتب في هذا الصدد كان مقصوراً على الكتب الصادرة في الغرب ، إذ أن تشويه الإسلام تاريخاً وعقيدة وشريعة هو القاعدة في تلك الكتب . من ذلك على سبيل المثال ما نشر تحت كلمة «الذمة» في دائرة المعارف الإسلامية (جـ ٩ ص ٣٩١) التي صدرت أساساً باللغات الألمانية والإنجليزية والفرنسية ، وترجمت للعربية . وفيها كتب د . ب . ماكدونالد أن أهل الذمة «لا يعدون مواطنين في الدولة الإسلامية ، وإن كان المسلمون قد جنحوا إلى ترك كل جماعة غير إسلامية تحكم نفسها ، بإشراف رئيسها المسؤول ربانياً كان أو أسقفاً أو غير ذلك ، وهذا الرئيس هو حلقة الاتصال بين الجماعة وبين الحكومة الإسلامية» .

أقول ، لو أن الأمر ظل مقصوراً على ذلك ، لما استحق اهتماماً يذكر . لكن ما أثار اهتمامي بشكل جاد ، هو ما كتبه باحث له وزنه مثل الدكتور مجيد خدوري رئيس معهد دراسات الشرق الأوسط في جامعة جونز هوبكنز بواشنطن ، في كتابه الهام «الحرب والسلم في شرعة الإسلام» . إذ ذكر في صفحة ٢٣٧ ما نصه «إلا أن الذمي لا يستحق المواطنة الكاملة ، لأن الذمي مع كونه مؤمناً بالله ، إلا أنه لا يعترف بمحمد رسولاً له ، ولذلك كان ناقص الإيمان لا يستحق أن يكون عضواً خالصاً في الأخوة الإسلامية» .

وفي هذا الاتجاه أيضاً ، كتب الدكتور هشام شرابي ، الأستاذ بالجامعة ذاتها ، في مؤلفه اللافت للنظر ، «المثقفون العرب والغرب» ، إذ قال وهو يعرض لموقف غير المسلمين في العالم العربي قبل الحرب العالمية الأولى (ص ٣٣) : «بينما كان المسلم مطمئناً ومرتاح البال إلى محيطه الاجتماعي كان المسيحي دائماً يعيش صورة القلق الواعي . أحس الأول بأنه سيد بيته وأحس الثاني بأنه غريب» .

وإذا افترضنا حياد وحسن نية كل من الدكتور خدوري والدكتور شرابي ، فإننا نجد أن الأول يطلق حكماً ويقرر موقفاً في قضية بالغة الدقة والحساسية ، ولا يقدم سنداً شرعياً واحداً يعزز به كلامه . بينما نجد الثاني ـ الدكتور شرابي ـ يسجل انطباعاً ويرسم صورة ، لا بد أن تستوقف القارئ عامة ، وتثير دهشة المنصفين بوجه أخص .

وأغلب الظن أن الدكتور خدوري استخلص فكرة عدم استحقاق الذمي للمواطنة الكاملة من إشارة الماوردي إلى رأي الشافعية في الجزية ، وأنها تعد من وجهة نظرهم مقابل رمزي «لأجرة سكنى الدار»[١٩] ـ وترجيح هذا المصدر يرجع إلى أن هذا الرأي انفرد به الشافعية دون غيرهم ، وأن الدكتور خدوري رجع إلى كتاب الماوردي ٢٥ مرة في مؤلفه .

وإذا كان إطلاق الحكم بغير دليل شرعي يعد ثغرة لا يستهان بها فيما كتبه الدكتور خدوري إلا أن اعتماده على رأي واحد في الفقه الإسلامي ـ إذا صح ـ يعد ثغرة أيضاً ، تكاد تخرج البحث عن الموضوعية والتأصيل العلمي المفترضان في باحث مثله له قيمته ومعرفته !

ومع ذلك ، فإنه حتى هذه المرحلة ، لم يكن تفنيد تلك الآراء قد أصبح أمراً

ملحاً وضرورياً ، فتلك كتابات سوقها وقراؤها في الغرب أساساً ، وجاءتنا عن طريق الترجمة لا أكثر ، وهي من هذه الزاوية لا تعد أمراً شاذاً أو مستغرباً .

لكن ما يستحق القلق فعلاً أن يكون لمثل هذه الآراء أصول أو أنصار في التفكير الإسلامي والعربي . وعندما يصبح الأمر كذلك ، فإنه من الخطورة بمكان أن تترك هذه الآراء طليقة تمرح هنا وهناك . وهي وإن لم تكن اليوم همّاً حياتياً ملحاً ، رغم أن الأمر غير ذلك في بلد تفجرت فيه الأزمة الطائفية كلبنان مثلاً ، إلا أنها قد تصبح مشكلة حقيقية غداً ، عندما تنمو هذه الأفكار على شذوذها ، وتجد لها تربة مواتية في المد الإسلامي الظاهر ، الذي تتقدمه شرائح من الشباب عميقة الإيمان قليلة المعرفة بالدين والحياة .

في كتابه الهام ، «أحكام الذميين والمستأمنين» ، طرح الدكتور عبد الكريم زيدان السؤال التالي : هل يتمتع الذمي بالجنسية الإسلامية ؟ (ص ـ ٦٣) .

وكان رده «المسلمون في الأصل هم أهل دار الإسلام ، ولكن قد يسكن معهم الذميون والمستأمنون ، لأن الإسلام لا يمنع المسلمين من مخالطة غير المسلمين ، ولا يمنع هؤلاء من الإقامة في دار الإسلام» .

ورغم أنه ينحاز إلى فكرة أن الذمي يعد من أهل دار الإسلام ، معارضاً ما قال به آخرون (٢٠) من أن الذميين لا يتمتعون بالجنسية الإسلامية ، إلا أنه مع ذلك يقول بأن الذمي يحصل على جنسية دار الإسلام بالاكتساب ، كنتيجة لعقد الذمة ، إذا كان هناك عقد صريح ، «أما في غير هذه الحالة ، أي بالنسبة لمن يدخل في الذمة عن طريق القرائن الدالة على رضاه .. فإن أساس الجنسية هو إرادة الدولة الإسلامية نفسها . فهي التي تمنح الذمة ـ الجنسية ـ لغير المسلم ، في هذه الحالات ، بمحض إرادتها وتقديرها وفقاً لقواعد الشريعة ، وما تقتضيه مصلحة الدولة» (ص ـ ٦٦) . أي أن ما طرحه الدكتور عبد الكريم زيدان ، أستاذ الشريعة الإسلامية في جامعة بغداد ، كان في واقع الأمر ، في ذات الاتجاه الذي ذهب إليه كل من الدكتور خدوري والدكتور شرابي ، وإن اختلفت الدرجة .

وهنا يستوقفنا أيضاً ، ما ذهب إليه العلامة أبو الأعلى المودودي ، الفقيه الباكستاني الكبير في الكتاب الصادر له في العربية بعنوان «نظرية الإسلام وهديه» . فهو يقول في صفحة (٣٠١) ما نصه : وقد ألقى الإسلام على كواهل السكان

المسلمين تبعة حمل نظامه كله . فإنهم هم الذين يسلمون بحقانية هذا النظام . فهو ينفذ فيهم قانونه كله ، ويلزمهم الامتثال لجميع أحكامه الدينية والخلقية والمدنية والسياسية ، ويفرض عليهم القيام بجميع واجباته وفرائضه ، ويطالبهم بكل نوع من التضحية في الدفاع عن دولته . ثم يخولهم وحدهم الحق في أن ينتخبوا أولي الأمر لهذه الدولة ويشتركوا في البرلمان ـ مجلس الشورى ـ وأن توسد إليهم مناصبها الرئيسية لتسير سياسة هذه الدولة الفكرية وفقاً لمبادئها الأساسية .

والحق أن الأستاذ المودودي لا يضع تحفظاً على حقوق أهل الذمة في الدولة الإسلامية إلا في حدود ما نسميه الآن حقوقاً سياسية . وهو يصوغ وجهة نظره (ص ٣٥٩) على الوجه التالي : لأن رئيس الحكومة في الإسلام وظيفته أن يدبر أمر الدولة وفق مبادئ الإسلام . ولأن مجلس الشورى لا عمل له إلا أن يساعد الرئيس على تنفيذ هذا النظام المبدئي . لذلك فإن الذين لا يؤمنون بمبادئ الإسلام لا يحق لهم أن يتولوا رئاسة الحكومة ، أو عضوية مجلس الشورى بأنفسهم . كما لا يصح لهم أن يشتركوا في انتخاب الرجال لهذه المناصب كالناخبين . ويجوز لا شك أن يمنح هؤلاء حقوق العضوية والتصويت في المجالس البلدية والمحلية ، لأن هذه المجالس لا تتناول المسائل المتعلقة بنظام الحياة ، وإنما تكون وظيفتها تدبير الأمور لتحقيق الضرورات المحلية .

لكن فقيهنا الكبير يضيف قائلاً إنه : يجوز أن يؤلف للطوائف غير المسلمة مجلس نيابي مستقل حتى يتمكنوا بواسطته من قضاء حاجاتهم الاجتماعية ، ومن عرض وجهة نظرهم في شؤون الدولة الإدارية . وهذا المجلس ستكون عضويته وحق التصويت فيه خالصة لغير المسلمين (ص ٣٦٠) .

إن أكثر ما نلاحظه على هذه الآراء ، ما صدر منها عن سوء أو حسن نية ، عدة أمور :

الأمر الأول : أنها تتعامل مع أهل الذمة باعتبارهم كياناً منفصلاً عن مجتمع المسلمين ، وتكاد تضعهم في مربع واحد مع الأجانب المستأمنين ، على أساس أن الفريقين من ملة واحدة ، فريق منهم خضع لحكم الدولة الإسلامية ، وفريق بقي خارجها وأعطي الأمان .

وتلك نظرية متأثرة بعنصرين :

ـ الخلفية التاريخية لعقد الذمة ، وكونه اتفاقاً بين قبائل وأفراد ذوي مصالح متناثرة وكيانات منفصلة . الأمر الذي لم يعد له محل بعد نشوء الدولة التي أصبح الجميع في ذمتها ، وباتت تظلل هذه المصالح المتنافرة والكيانات المنفصلة وتربطه برباط الوطن الواحد ، ونظامه الاجتماعي والقانوني الواحد .

ـ معيار قسمة الناس على أساس أديانهم ، واعتبار مواطني الدولة الإسلامية هم المسلمون دون غيرهم ، أو قبل غيرهم . واعتبار مسؤولية النظام أمانة في عنق المسلمين وحدهم . الأمر الذي يلغي قيمة الوطن الذي يظل ملكاً للجميع ، سواء الذين يدافعون فيه عن العقيدة ، أو الذين يدافعون فيه عن التراب .

الأمر الثاني : أن من الذين يطرحون هذه التصورات يخاطبون ـ أيضاً ـ عالماً غير عالمنا . يكتبون كلامهم لنقرأه نحن في النصف الثاني من القرن العشرين ، وأعينهم ، وفكرهم ، على دولة الإسلام الكبرى في العصرين الأموي والعباسي الأول . لا يخاطبون المسلمين الموزعين على حوالى ٤٠ بلداً على الأقل ، وإنما يوجهون الخطاب إلى دولة واحدة تمتد حدودها من تخوم الصين إلى الأندلس ، ومن غانة الإفريقية إلى فرغانة وسط الآسيوية ، كما كان يقول الجغرافيون العرب .

وعلى سبيل المثال ، فإن الأستاذ المودودي يقسم رعايا الدولة الإسلامية من غير المسلمين إلى ثلاثة أصناف ، يعددها في صفحة ٣٣٥ من كتابه ، كما يلي :

ـ أولها ، الذين يدخلون في كنف الدولة الإسلامية بعقد صلح أو معاهدة .

ـ والثاني ، المغلوبون بعد الهزيمة في الحرب ، أي الذين فتحت بلادهم عنوة .

ـ والثالث ، الذين ينضمون إلى الدولة الإسلامية بطريق غير طريق الصلح والحرب .

وليس لي إلا أن أسأل بعد ذلك : أين هؤلاء في خريطة الواقع الإسلامي الذي نخاطبه الآن ؟؟

الأمر الثالث : أن الذين قالوا بأن غير المسلم يعتبر مواطناً من الدرجة الثانية في المجتمع الإسلامي ، لم يورد أحدهم نصاً شرعياً يستند إليه في دعواه . وإذا

افترضنا أن البعض استخلص تلك النتيجة من قول الشافعية أن أهل الذمة يدفعون الجزية كمقابل لأجرة سكنى الدار ، فإن هذا الرأي ينبغي أن يعد مجرد اجتهاد فقهي ، وليس نصاً شرعياً بأي حال .

الأستاذ المودودي وحده هو الذي أتى بنص قرآني ليدلل على رأيه في موضوع المواطنة ، وهو الآية الكريمة (إن الذين آمنوا وهاجروا وجاهدوا بأموالهم وأنفسهم في سبيل الله ، والذين آووا ونصروا ، أولئك بعضهم أولياء بعض . والذين آمنوا ولم يهاجروا ، ما لكم من ولايتهم في شيء حتى يهاجروا) الأنفال – ٧٢ .

ويستخرج من الآية أنها « تبين أساسين للمواطنة : الإيمان وسكن دار الإسلام أو الانتقال إليها » (صفحة ٣٠١) .

وليس معروفاً بالضبط الأساس الذي استند إليه فقيهنا ليستخرج هذه النتيجة من الآية الكريمة . لأن تفاسير القرآن تتفق على أنها نزلت داعية إلى توثيق الروابط بين المهاجرين والأنصار ، بحيث يصبح كل منهم أحق بالآخر من كل واحد ـ كما يقول ابن كثير ـ الأمر الذي حدا بالرسول لأن يؤاخي فيما بين كل اثنين منهما ، فكانوا يتوارثون إرثاً مقدماً على القربة ، حتى نسخ الله ذلك بالمواريث .

وفي الطبري أن هاتين الفرقتين ـ المهاجرين والأنصار ـ بعضهم أنصار بعض ، وأعوان على من سواهم من المشركين . ويضيف الشيخ رشيد رضا صاحب المنار أن الآية تدعو ـ فوق التآخي ـ إلى أن يكون متولي أمور المهاجرين والأنصار ، من بينهم وليس من خارجهم .

أي أن الدليل الوحيد من النصوص الذي أورده الأستاذ المودودي ليثبت التفرقة في الحقوق السياسية بين المسلمين وغير المسلمين ، تعوزه الدقة ، ولا يقود بالضرورة إلى النتيجة التي ساقه من أجلها .

لكنه يورد دليلاً آخر (في ص ٣٠٢) من التاريخ مؤداه « أننا لا نجد في عهد النبوة ولا في عهد الخلافة الراشدة مثلاً يدل على أن أحداً من أهل الذمة انتخب عضواً لمجلس الشورى ، أو ولي حاكماً على قطر من أقطار الدولة ، أو قاضياً أو وزيراً لشعبة من شعب الحكومة ، أو ناظراً عليها أو قائداً في الجنود ، أو سمح له بأن يدلي برأيه في انتخاب الخليفة ، مع أنه لم يكن حتى ولا عصر النبي ﷺ خالياً من أهل الذمة ، بل كان قد بلغ عددهم عشرات الملايين (ربما يقصد

عشرات الألوف) في عهد الخلافة الراشدة . فلو كان الاشتراك في كل هذه الأمور من حقهم ، لما بخسهم رسول الله ﷺ شيئاً من هذا الحق ، ولا قعد عن أدائه مدة ثلاثين سنة أتباعه وأصحابه المربون على عينه عليه السلام» .

وهذه الحجة مردود عليها بأنها تقيس على ٣٠ عاماً فقط من عمر رسالة مر عليها الآن ١٤ قرناً ، وهو قياس الفارق فيه كبير ، وغير منصف . إذ لا يحتمل الأمر مقارنة في كيفية إدارة الدولة ، وصيغ التعبير عن الشرائح المختلفة في كل مجتمع .

مردود على دليل الأستاذ المودودي أيضاً بأن الفترة التي استشهد بها كانت هي سنوات الدعوة الأولى ، التي احتاجت لأن تقوم كل أركانها على صحابة النبي عليه السلام . فضلاً عن أن تلك الفترة شهدت ما قد نسميه أزمة ثقة بين أصحاب الدعوة الجديدة وبين غيرهم من اليهود والنصارى ، الذين اختاروا موقف المناوأة والرفض لنبي الإسلام ورسالته ، الأمر الذي لم يكن معقولاً معه أن يفتح الباب للآخرين على الفور ، وفي ظل تلك الثقة المفقودة ، لتولي مسؤوليات قيادية في المجتمع الإسلامي الوليد .

ثم اننا لا نفهم لماذا استشهد أستاذنا الجليل بأن مجلس شورى الخلفاء لم يضم أحداً من غير المسلمين . وهل كان هذا المجلس ــ إذا تجاوزنا عن التعبير ــ يضم أحداً سوى صحابة الرسول عليه السلام . وهل يقبل أن يطالب الخلفاء الراشدون في ذلك الوقت المبكر بأن يضم إلى مجالس شوراهم ممثلون من غير المسلمين ، بل هل كانت فكرتا «التمثيل» و«المجلس» واردة من الأساس ؟

مع المسلمين أمة واحدة

وعلى النقيض مما رأينا ، فإنه بقدر ما يفتقد دعاة التشكيك في المواطنة الكاملة لغير المسلم في المجتمع الإسلامي ، فإن الدعوة إلى التأكيد على تثبيت المواطنة الكاملة لغير المسلم ، تجد العديد من النصوص والشواهد التي تدعمها ..

فآيات تكريم الإنسان تقف في صف هذه الدعوة على طول الخط .

وحث القرآن للمسلمين على البر بالذين لم يقاتلوهم في الدين ولم يظلموهم تقف في الاتجاه ذاته .

وكلمات الرسول عليه الصلاة والسلام ، التي تستنكر وتتبرأ من أي مسلم «آذى ذمياً» أو ظلمه أو «انتقصه» دليل ثالث .

ودليلنا الرابع هو ما نصت عليه «الصحيفة» ، أول دستور للدولة الإسلامية ، التي حدد فيها الرسول ﷺ بالاتفاق مع «الآخرين» ، الأساس الذي تقوم عليه العلاقة بين المسلمين وغيرهم في مجتمع المدينة . فبعد تأكيد الصحيفة على أن الجميع ، المسلمين وغيرهم ، «أمة واحدة» ، قالت ما نصه :

«وأنه من تبعنا من يهود فإن له النصر والاسوة غير مظلومين ولا متناصر عليهم وأن اليهود ينفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين .. لليهود دينهم وللمسلمين دينهم - مواليهم وأنفسهم - إلا من ظلم وأثم ، فإنه لا يوتغ (يهلك) إلا نفسه وأهل بيته .. وأن على اليهود نفقتهم وعلى المسلمين نفقتهم ، وأن بينهم النصر على من حارب أهل هذه الصحيفة . وأن بينهم النصح والنصيحة دون إثم .. »

« فأهل الكتاب بنص هذه الصحيفة ، كانت لهم حقوق المواطنة الكاملة يمارسون عبادتهم بكل حريتهم . ويناصحون المسلمين ، ويتناصرون في حماية المدينة .. ويتعاونون ، كل في موقعه ، على حمل أعباء ذلك »[٢١] .

ثم ماذا تعني كلمات الإمام علي بن أبي طالب وكل فقهاء المسلمين من أولهم إلى آخرهم أن دماءهم كدمائنا ، وأن لهم ما لنا وعليهم ما علينا .. ماذا تعني هذه الكلمات إذا أسفرت في النهاية عن انتقاص من حقوق غير المسلم ، حتى ولو كانت حقوقاً سياسية فقط .

وبعد هذا وذاك ، أليس غريباً أن يجيز الفقهاء أن يخوض المسلمون الحرب دفاعاً عن «أهل ذمتهم» ، ثم يحجب البعض عن هؤلاء حق التصويت في انتخابات مجلس الشورى مثلاً ؟؟

وقد يقال في هذا المقام إن الالتزام بالعهد هو الأساس الذي يستند إليه الفقهاء في تبرير خوض الحرب دفاعاً عمن هم في ذمة المسلمين ، وهذا حق ، لكنه ليس الحق الوحيد . لأن ذلك العهد هو التزام بين بشر وبشر ، يسبقه عهد آخر بين المسلمين وبين الله سبحانه وتعالى أن تكون رسالتهم هي تحقيق «القسط» في الأرض ، بكل ما يمكن تحميله لهذه الكلمة من معاني العدل الاجتماعي والعدل السياسي .

إن الدفاع عن كرامة الإنسان هو واجب أساسي للمجتمع الإسلامي . وأي انتقاص من هذه الكرامة على أي وجه هو مساس بقيمة أرساها الإسلام ونص عليها مرتبطة بهذا المخلوق الذي استخلفه الله في الأرض . فضلاً عن أن ذلك يعد مساساً «بالبر» الذي حث الله المسلمين على أن يعتبروه «القاعدة» في التعامل مع الآخرين .

إن عقد الذمة ، الذي بدأ التزاماً وأمانة ، قد انتهى بفعل الممارسات الرديئة والمنافية لروح الإسلام ، أن صار سبيلاً إلى الانتقاص والمهانة . الأمر الذي يدعونا إلى التساؤل عما إذا كان هناك مجال الآن للحديث عن هذا العقد . بل التساؤل عما إذا كان هناك مبرر لاستمرار استخدام تعبير أهل الذمة أو الذميين ؟؟

إن عقد الذمة لم يعد قضية مطروحة ، ليس فقط في زماننا هذا ، بل منذ زمن بعيد . فمنذ أن صار للإسلام دولة اختفت صيغة التعامل مع رعايا هذه الدولة من غير المسلمين ، على أساس عقود الأمان والحماية (ربما استناداً على أن ثمة عهود سابقة حددت حقوق والتزامات غير المسلمين) ولم تعد قضية الأمان والحماية قائمة إلا في إطار البلاد التي يدخلها المسلمون بالفتح ، وهي التي تحدث عنها أستاذنا المودودي .

أما تعبير أهل الذمة ، فلا نرى وجهاً للالتزام به ، إزاء متغيرات حدثت وحملته بغير ما قصد به في البداية ، وإذا كان التعبير قد استخدم في الأحاديث النبوية ، فإن استخدامه كان من قبيل الوصف وليس التعريف ـ كما سبق وقلنا ـ فضلاً عن أنه كان بمثابة استخدام للغة ومفردات وصياغات سادت في جزيرة العرب قبل الإسلام .

«ويبقى مع ذلك أن هذا الوصف «تاريخياً» لا يشترط الإصرار عليه دائماً ، وبخاصة إذا كان استعماله يؤدي إلى بعض الشبهة ، والتخوف ، ولو لم يكن لذلك أساس منطقي . الأمر الذي يدعونا إلى ضرورة الاتفاق على صيغة أخرى معدلة لحقوق غير المسلمين في الدولة الإسلامية ، وهو ما يلح عليه الواقع المعاصر للحركات الإسلامية في مختلف البلاد»[٢٢] .

إن هناك مصلحة أكيدة في ضم تعبير «أهل الذمة» إلى قائمة الأوصاف التاريخية التي أطلقت على غير المسلمين في الأزمنة السابقة ، واستبعاده من قاموس

البحث في مشكلات المجتمع الإسلامي المعاصر .

وإذا كنا نعترف بتأثير متغيرات الزمان والمكان على الأحكام الشرعية ، فليس أقل من أن نعترف بتأثير تلك المتغيرات على الأفكار والصياغات السائدة في مجتمعات المسلمين . خاصة وأن تعبير «أهل الذمة» قد أسقط من البناء القانوني في العالم العربي ، منذ صدور أول دستور عثماني في عام ١٨٧٦ ، مقرراً مبدأ المساواة في جميع الحقوق والواجبات بين جميع مواطني الدولة ، على اختلاف أديانهم .

إن اعتبار غير المسلمين في المجتمع الإسلامي «مواطنين» من الدرجة الأولى ، لن يضيف جديداً إلى الواقع الراهن ، بعد أن سبق هذا الواقع جهد الباحثين في تقريره لتلك الحقيقة ، بينما أكثرهم لم يستطع أن ينقل عينيه عن الماضي ، ليرى خريطة الحاضر ومتغيراته .

إن غير المسلمين صاروا شركاء أصليين في أوطان المسلمين ، ولم تعد علاقاتهم بالمسلمين قائمة على إجارة قبيلة لقبيلة أخرى ، أو خضوع من قبيلة لقبيلة أخرى . الأمر الذي ينبغي أن نسقط معه على الفور ومهما كانت المبررات أي تصنيف لهم في مربع الأجانب والغرباء .

وإذا كان الشافعية قد ذهبوا إلى أن «الجزية» ـ ولنا فيها حديث آخر ـ هي مقابل رمزي «لأجرة سكنى الدار» وإذا كان الماوردي قد ذكر أنها مقابل المقام في دار الإسلام ، فإن تلك مقولات ينبغي أن تحمل أيضاً باعتبارها اجتهاداً تم في مرحلة تاريخية انقضت وطويت صفحتها .

إن ديار المسلمين ينبغي أن تظل ملكاً للمسلمين وغير المسلمين ، بغير تسلط ولا أفضلية من أحد على أحد ، لأنه لا فضل لإنسان على إنسان إلا بتقواه وعمله الصالح .

وإذا كان ذلك هو معيار التفاضل بين الناس أمام الله سبحانه وتعالى ، فما بالكم بمعيار يتفاضل فيه الناس فيما بينهم ؟

الهوامش

(١ و ٢) د . صبحي محمصاني «القانون والعلاقات الدولية في الإسلام» ص ١٠١ ـ نقلاً عن مصادر أخرى .

(٣) د . عبد الكريم زيدان ـ أحكام الذميين والمستأمنين ـ ص ٢٢ .

(٤) انظر فصل (جسور مفتوحة في الأرض وفي السماء) .

(٥) تفسير الطبري ـ جـ ٢٨ ص ٦٦ .

(٦) نزهة المتقين في شرح رياض الصالحين للإمام الحافظ النووي ـ ص ٥٢٥ .

(٧) تاريخ الطبري ـ جـ ٤ ص ٢١٨ .

(٨) السير الكبير لمحمد بن حسن الشيباني ـ أملاه السرخسي جـ ١ ص ١٤٠ .

(٩) الماوردي في الأحكام السلطانية ـ ص ٢٤٧ .

(١٠) السير الكبير جـ ٥ ص ١٨٥٧ .

(١١) الأموال لأبي عبيد ص ١٢٧ .

(١٢) أبو الأعلى المودودي ـ نظرية الإسلام وهديه ـ حقوق أهل الذمة ص ٣٤٥ ـ نقلاً عن الدر المختار جـ ٣ ص ٢٧٣ .

(١٣) البلاذري ـ فتوح البلدان ـ تحقيق رضوان محمد رضوان ـ ص ١٦١ .

(١٤) الأموال لأبي عبيد ـ ص ١٧٠ ـ ١٧١ .

(١٥) طارق البشري ـ المسلمون والأقباط ـ ص ٤١ ـ نقلاً عن كتاب « الكافي » لميخائيل شاروبيم .

(١٦) أحمد أمين ـ ظهر الإسلام جـ ١ ص ٨١ .

(١٧) د . صبحي محمصاني ـ القانون والعلاقات الدولية في الإسلام ـ نقلاً عن مجمع الأنهر جـ ٢ ص ٧١٦ .

(١٨) د . عبد الكريم زيدان ـ أحكام الذميين والمستأمنين ـ ص ١٣٣ ـ نقلاً عن شرح الخرشي جـ ٣ ص ١٢٧ .

(١٩) الماوردي ـ الأحكام السلطانية ـ ص ١٤٣

(٢٠) أحمد طه السنوسي ـ فكرة الجنسية في التشريع الإسلامي المقارن ـ ص ٢٤ ـ ٥٧ ـ ٦٣ .

(٢١) د . عبد العزيز كامل ـ مع الرسول والمجتمع ـ ص ٢٥ .

(٢٢) د . محمد فتحي عثمان ـ من بحث مراجعة الأحكام الفقهية الخاصة بغير المسلمين ، نشرت في مجلة «الأمان» البيروتية ـ يونيو ١٩٧٩ .

الفصل الخامس

الجزية .. التي كانت

إذا عددنا مصادر سوء الفهم في علاقة المسلمين بغيرهم ، فسوف تحتل الجزية موقعاً متقدماً ، باعتبارها مصدراً رئيسياً للبس والدس . واللبس هو ما يهمنا هنا ، لأن الدس لا علاج له ، إذ الأمر مرتبط في شأنه بسوء النية وليس بالمعرفة الحقة .

والجزية إلى جانب ذلك ، تظل نموذجاً للحكم الشرعي الذي يرتبط بعلته وجوداً وعدماً ، وتحدث فيه متغيرات الواقع تعديلات جذرية ، تنقله من حقل التطبيق والممارسة ، إلى زوايا التاريخ وصفحاته المطوية . وليس في ذلك ما يسيء إلى الحكم الشرعي في شيء ، لأن مرونة الحكم وقابليته لاستيعاب المتغيرات من الركائز الأساسية التي تدعم إمكان استمرارية تطبيق الشريعة ، وقدرتها على ملاءمة الواقع في ظل اختلاف ظروف الزمان والمكان .

وهي آية واحدة في القرآن الكريم ، أثير حولها كل ذلك الجدل والحوار والتحليل ، منذ العصر الإسلامي الأول وحتى يومنا هذا . الآية تقول « قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ، ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله ، ولا يدينون دين الحق من الذين أوتوا الكتاب ، حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون » (التوبة ـ ٢٩) .

أي أن التوجيه هنا موضوعه جماعة من أهل الكتاب ، لهم مواصفات محددة (لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ، ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله ، ولا يدينون دين الحق) ، ومناسبته أن المسلمين كانوا يتأهبون لخوض المعركة ضد الروم في تبوك ، بعدما تكرر عدوانهم وتهديدهم لأمن المسلمين ، وقد دعوا بعد كسر شوكتهم إلى إلزامهم بدفع الجزية للمسلمين عن يد وهم صاغرون .. ثم عمم الحكم وصار من واجبات أهل الكتاب تجاه الدولة الإسلامية ، حتى كان نصارى نجران

في الجزيرة العربية هم أول من أعطى الجزية ، قبل وفاة النبي عليه الصلاة والسلام[1] .

والنص القرآني لا يقرر الجزية على أهل الكتاب فقط ، ولكنه يتضمن أيضاً إشارة صريحة إلى طريقة الأداء ، التي عرفت في الفقه الإسلامي باسم « الصَّغَار » .

والجدل المثار في الماضي والحاضر لا يدور حول الجزية وحدها ، ولكن قضية الصغار أيضاً احتلت مكانها في دائرة اللبس ، واستخدمت أسوأ استخدام في محاولات الدس .

ليست ابتكاراً إسلامياً

وإنصافاً للحقيقة والتاريخ ، نقرر أن الجزية لم تكن ابتكاراً إسلامياً ، ولا نظاماً تفرد به المسلمون دون غيرهم من الأمم .

من ناحية أخرى فقد حقق شمس العلماء الشيخ شبلي النعماني الهندي في رسالة له نشرت في المجلد الأول من المنار أن لفظ الجزية معرب وأصله فارسي (كزيت) وأن معناها الخراج الذي يستعان به على الحرب . وأورد على الأول بعض الشواهد من الشعر الفارسي ، ثم ذكر أن في المسألة احتمالين . أحدهما ، أن هذا اللفظ وجد في اللغتين ، فالأولى أن يقال انه مما اتفقتا فيه ، وتوافق اللغات في الأمور التي توجد معانيها عند الأمم الناطقة بها شائع معروف . والثاني ، أن الكلمة أصيلة في الفارسية دخيلة على العربية ، كأمثالها مما أخذ العرب من مجاوريهم من الفرس وهضماً للغتهم[2] .

ويضيف الشيخ رشيد رضا : أن أول من سن الجزية فيما علمنا كسرى أنوشروان ، ملك الفرس ، وهو الذي رتب أصولها وجعلها طبقات . واستشهد بما ذكره الطبري في تاريخه أن ملوك الفرس « ألزموا الناس ، ما خلا أهل البيوتات والعظماء والمقاتلة والمرازبة والكُتَّاب ومن كان في خدمة الملك ، وصيروها على طبقات .. » .

كما استشهد صاحب المنار بقول المؤرخ الشهير أبو حنيفة أحمد بن داود الدينوري ـ وهو أقدم زماناً من الطبري ـ في كتابه الأخبار الطوال في ذكر كسرى أنوشروان «ووظف الجزية أربع طبقات ، وأسقطها عن أهل البيوتات والمرازبة

والأساورة والكتاب ومن كان في خدمة الملك ، ولم يلزم أحداً لم تأت له عشرون سنة أو جاوز الخمسين» (ص ٢٥٧) .

ويفهم من السياق أن آل كسرى رفعوا الجزية عن الجنود والمقاتلين ، وهو استثناء ذكره ابن الأثير في كتابه الكامل في التاريخ ، ناقلاً عن كلام كسرى ، وقوله «ولما نظرت في ذلك وجدت المقاتلة أجراء لأهل العمارة ، وأهل العمارة أجراء للمقاتلة ، فإنهم يطلبون أجورهم من أهل الخراج وسكان البلدان لمدافعتهم عنهم ومجاهدتهم عمن وراءهم . فحق على أهل العمارة أن يوفوهم أجورهم ، فإن العمارة والأمن والسلامة في النفس والمال لا يتم إلا بهم . ورأيت أن المقاتلة لا يتم لهم المقام والأكل والشرب وتثمير الأموال والأولاد إلا بأهل الخراج والعمارة ، فأخذت للمقاتلة من أهل الخراج ما يقوم بأودهم . وتركت على أهل الخراج من مستغلاتهم ما يقوم بمؤونتهم وعمارتهم ولم أجحف بواحد من الجانبين» .

ويوضح الشيخ رشيد رضا الفكرة بقوله « وحاصله أنه يجب على كل فرد من أفراد الملة المدافعة عن نفسه وماله . فمن كان يقوم بهذا العبء بنفسه فليس عليه شيء . وهؤلاء أهل الجند والمقاتلة . أما من كان يشغله أمر العمارة وتدبير الحرث عن المخاطرة بالنفس فيحق عليه أن يؤدي شيئاً معلوماً في كل سنة ، يصرف في وجوه حمايته والدفاع عنه ، وهذا هو المعني بالجزية . فإنها تؤخذ من أهل العمارة وتعطى للمقاتلة والجند ، الذين نصبوا أنفسهم لحماية البلاد واستتباب وسائل الأمن والسلامة لكافة العباد . »(ص ٢٥٨) .

وقد كانت الحيرة ومنازل آل النعمان في الجزيرة العربية ، تدين للعجم وتؤدي إليهم الأتاوة والخراج ، وأغلب الظن أن العرب أول ما عرفوا الجزية في ذلك العهد ، وفيه أيضاً دخلت الكلمة إلى العربية ، حيث « تعاوروا اللغة الأعجمية بعينها ، خصوصاً وأن اللفظ كانت زنته زنة العربي ، فلم يحتاجوا في تعريبه إلى كبير مؤونة ، بعدما أبدل كافها جيمها ، صارت كأنها عربي الأصل والنجار» (ص ٥٧٠) .

وقد وضعها يونان أثينا على سكان سواحل آسيا الصغرى حوالي القرن الخامس قبل الميلاد ، مقابل حمايتهم من هجمات الفينيقيين . وفينيقية يومئذ من أعمال الفرس . فهان على سكان تلك السواحل دفع المال في مقابل حماية الرؤوس .

والرومان وضعوا الجزية على الأمم التي أخضعوها . وكانت أكثر كثيراً مما وضعه المسلمون بعدئذ . فإن الرومان لما فتحوا غاليا (فرنسا الآن) وضعوا على كل واحد من أهلها جزية يختلف مقدارها ما بين ٩ جنيهات و١٥ جنيهاً في السنة ، أو نحو سبعة أضعاف جزية المسلمين . ولم تكن الجزية كبيرة بهذا المقدار في كل البلاد التي افتتحها الرومان ، ولكنهم يعللون كبرها في غاليا ونحوها أنها كانت تؤخذ من الأشراف ، عنهم وعن عبيدهم وخدمهم[٣] .

ويحكي ابن خرداذبة[٤] أن الروم كانوا يأخذون من اليهود والمجوس ديناراً في السنة .. كما يروي ابن حوقل[٥] أن النصارى فرضوا الجزية على المسلمين لما أخذ باسيل الامبراطور مدينة حلب .

لكن ما يستوقفنا في تقرير مبدأ الجزية ، أن الفقهاء اختلفوا في تكييفها ووصفها .. فهي قد وجبت عند الحنفية ، بدلاً عن نصرتهم لدار الإسلام ، لأن الذميين لما صاروا من أهل دار الإسلام بقبولهم عقد الذمة ، ولهذه الدار معادية ، وجب عليهم القيام بنصرتها ، لأن من هو من أهل دار الإسلام يلزمه القيام بنصرة هذه الدار . «ولما كانت أبدانهم لا تصلح لهذه النصرة لأن الظاهر أنهم يميلون إلى أهل الدار المعادية لاتحادهم في الاعتقاد ، أوجب الشرع عليهم الجزية لتؤخذ منهم وتصرف على المقاتلة من المسلمين فتكون خلفاً عن النصرة .» ولهذا لا تؤخذ من الأعمى والشيخ الفاني والمقعد مع مشاركتهم لغيرهم في سكنى الدار ، لأن هؤلاء لا يلزمهم أصل النصرة بأبدانهم لو كانوا مسلمين فلا يلزمهم ما هو خلف عنه . وقال صاحب فتح القدير «إن الجزية وجبت بدلاً عن قتلهم ، وهذا في حقهم ، وعن نصرتهم لدار الإسلام وهذا في حقنا» . ويؤيد ما قاله صاحب فتح القدير ما جاء في مبسوط السرخسي : «ان الجزية في حق المسلمين خلف عن النصرة» . فالجزية على هذا التصوير الحنفي ، ينظر إليها من جانبين : فهي بالنسبة إليهم بدل عن حقن دمهم ، وبالنسبة للمسلمين بدل عن نصرتهم لدار الإسلام .

وعند المالكية والزيدية ، وجبت الجزية بدلاً عن قتلهم . وعند الشافعية والحنابلة والشيعة الامامية ، وجبت بدلاً عن قتلهم وإقامتهم في دار الإسلام[٦] .

ومن غرائب ما قيل في هذا الصدد تعريف ابن القيم للجزية بأنها هي الخراج المضروب على رؤوس الكفار اذلالاً وصغاراً . وذكر الاختلاف في اشتقاق

كلمة الجزية ، فنقل عن القاضي أبي يعلى في الأحكام السلطانية (وهو غير الماوردي الذي يحمل كتابه نفس العنوان) أن اسمها مشتق من الجزاء ، إما جزاء على كفرهم لأخذها منهم صغاراً ، أو جزاء على أماننا لهم ، لأخذها منهم رفقاً(٧) .

ثم ذكر ابن القيم رأي ابن قدامة في كتاب «المغني» ، الذي قيل فيه ان الجزية مشتقة من جزاه بمعنى قضاه ، لقوله تعالى «لا تجزي نفس عن نفس شيئاً» فتكون الجزية مثل الفدية .

ورجح ابن القيم الرأي الأول معززاً وجهة نظره بتأييد شيخه ابن تيمية وقوله : الأول أصح ، وهذا يرجع إلى أنها عقوبة أو أجرة .

ورفض ابن القيم قول الشافعية بأنها مقابل أجرة سكنى الدار ، واحتج في ذلك بأنها لو كانت أجرة لوجبت على النساء والصبيان والزمني والعميان ، ولو كانت أجرة لما أنفت منها العرب من نصارى بني تغلب وغيرهم ... ولو كانت أجرة لكانت مقدرة المدة كسائر الاجارات ، ولو كانت أجرة لما وجبت بوصف الاذلال والصغار . ولو كانت أجرة لكانت مقدرة بحسب المنفعة ، فإن سكنى الدار قد تساوي في السنة أضعاف أضعاف الجزية المقدرة . ولو كانت أجرة لما وجبت على الذمي أجرة دار أو أرض يسكنها إذا استأجرها من بيت المال . ولو كانت أجرة لكان الواجب فيها ما يتفق عليه المؤجر والمستأجر .» (ص ٢٥) .

ثم ينتهي فقيهنا الكبير إلى أن يقول : بالجملة ، ففساد هذا القول يعلم من وجوه كثيرة ، مرجحاً بذلك رأيه في أن الجزية وضعت عقوبة لغير المسلمين .

ولولا أن صاحب هذا الرأي هو إمام جليل القدر وعظيم المعرفة ، لما توقفنا أمامه طويلاً ، ولما التفتنا إلى أقوال آخرين تسير في ذات الاتجاه مثل بعض المالكية ، ولكن لأنه ابن قيم الجوزية ، فإن كلامه ينبغي ألا يمر بغير مناقشة ونقد .

وقفة مع ابن القيم

إن هناك مدخلين لتلك المناقشة ، مدخل يتصل بابن القيم ذاته ، وموقفه الزائد التشدد والملفت للنظر من قضية غير المسلمين ، والذي فسره الدكتور صبحي الصالح في تقديمه لكتاب (ص ٧١) من أنه يرجع إلى أنه تأثر كثيراً بدور البعض من غير المسلمين في الحروب الصليبية ، ثم في هجوم التتار على العالم العربي ، والفظائع

التي ارتكبت في هذين الظرفين . والعون الذي قدمه هذا البعض للغزاة الذين قدموا من الغرب والشرق ، وهو ما سنفصل تأثيره على ابن القيم فيما بعد .

المدخل الثاني يتعلق بالرأي القائل بأن الجزية فرضت عقوبة ومذلة ، أو أنها وجبت بدلاً عن قتلهم ، وهو ما تنقضه بشدة نصوص القرآن والسنة ، والعهود التي منحها المسلمون لغير المسلمين ، ووقائع التاريخ في عصره الراشدي ، وأخيراً ، الشروط التي اتفق عليها الفقهاء في تحديد من تجب عليه الجزية .

أما النصوص ، فقد مر بنا الكثير منها ، بدءاً بالآيات القرآنية الداعية إلى تكريم الإنسان أو تلك الداعية إلى البر بأهل الكتاب ، وانتهاء بالأحاديث النبوية الرافضة لإيذاء الذميين ، المتوعدة لكل من يخالف هذا التوجيه بعقاب الله وخصومة نبيه في الآخرة .

وأما عهود المسلمين مع غير المسلمين فنماذجها بغير عد ولا حصر ، ومن هذه العهود :

ـ كتاب خالد بن الوليد لأهل الحيرة ، وقد جاء فيه (... وإن هم حفظوا ذلك ورعوه وادوه إلى المسلمين ، فلهم ما للمعاهد ، وعلينا المنع لهم)[٨] .

وفي تاريخ الطبري «ولما صالح أهل الحيرة خالد بن الوليد ، خرج صلوبا بن نسطونا صاحب قس الناطف ، فصالحه على بانقيا وبسما .. وكتب لهم كتاباً : بسم الله الرحمن الرحيم ، هذا كتاب من خالد بن الوليد لصلوبا بن نسطونا وقومه ، إني عاهدتكم على الجزية والمنعة .. وإنك نقيب على قومك ، وان قومك رضوا بك . وقد قبلت ومن معي من المسلمين ورضيت ورضي قومك ، فلك الذمة والمنعة ، فإن منعناكم فلنا الجزية ، وإلا فلا حتى نمنعكم» . (تاريخ الطبري ـ ج ٤ ص ١٦)

ـ كتاب سويد بن مقرن أحد قادة عمر بن الخطاب في بلاد فارس إلى ملك جرجان ، الذي نص على ما يلي « بسم الله الرحمن الرحيم ، هذا كتاب من سويد ابن مقرن لرزبان حول بن رزبان وأهل دستان وسائر أهل جرجان : ان لكم الذمة وعلينا المنعة ، على أن عليكم من الجزاء في كل سنة على قدر طاقتكم على كل حاله . ومن استعنا به منكم فله جزاؤه في معونته عوضاً عن جزائه . ولهم الأمان على أنفسهم وأموالهم ومللهم وشرائعهم . ولا يغير شيئاً من ذلك[٩] » .

ـ كتاب عقبة بن فرقد ، أحد عمال عمر بن الخطاب وهذا نصه « هذا

ما أعطى عقبة بن فرقد عامل عمر بن الخطاب أمير المؤمنين أهل أذربيجان سهلها وجبلها وحواشيها وشغارها وأهل مللها كلهم ، الأمان على أنفسهم وأموالهم ومللهم وشرائعهم ، على أن يؤدوا الجزية على قدر طاقتهم ومن حشر منهم (شارك بالقتال) في سنة ، وضع عنه جزاء تلك السنة ، ومن أقام فله مثل ما لمن أقام من ذلك» . (تفسير المنار – جـ ١٠ ص ٢٦٢) .

ـ قول أبي يوسف صاحب «الخراج ،» ص ١٣٨ «فإنما كان الصلح جرى بين المسلمين وأهل الذمة في أداء الجزية ، وفتحت المدن على أن لا تهدم بيعهم ، وعلى أن يقاتلوا من ناوأهم من عدوهم ، ويذبوا عنهم . فأدوا الجزية على هذا الشرط ، فافتتحت الشام كلها على هذا» .

وحقيقة الأمر هي «أن الجزية بدل عن حماية الدولة الإسلامية للذميين لإعفائهم من واجب الدفاع عن دار الإسلام (هو الجهاد في سبيل الله آنذاك) وهذا ما كاد الأحناف يصرحون به ، بل هو مقتضى قولهم ان الجزية وجبت بدلاً عن نصرتهم لدار الإسلام ، لأن هذه النصرة التي أعفوا منها تتضمن حياتهم» (١٠) .

«وغير الأحناف صرحوا ، وهم يتكلمون عن الجزية ، بما يدل على أنها وجبت بدلاً عن الحماية . من ذلك ما قاله ابن رشد المالكي في كتابه المقدمات «لأنها ـ الجزية ـ إنما تؤخذ منهم سنة لسنة ، جزاء على تأمينهم وإقرارهم على دينهم ، يتصرفون في جوار المسلمين وذمتهم آمنين ، يقاتلون عنهم عدوهم ولا يلزمهم ما يلزم المسلمين» .

وفي شرح الأزهار في فقه الزيدية : «وإنما تؤخذ الجزية إذا كانوا في حماية الإمام» فقولهم «في حماية الامام» يشعر أن الجزية بدل عن الحماية . وقال الماوردي الشافعي : «فيجب على ولي الأمر أن يضع الجزية على رقاب من دخل في الذمة من أهل الكتاب ، ليقروا بها في دار الإسلام ويلتزم لهم ببذلها حقين : أحدهما الكف عنهم والثانية الحماية لهم ، ليكونوا بالكف آمنين وبالحماية محروسين» . فهذا القول يشعر أن الجزية وجبت بدلاً عن الحماية (١١) .

وهذا النص في العهود على المنعة مقابل الجزية ، اختبر أكثر من مرة ، عندما لم يستطع المسلمون أن يوفروا ما التزموا به من المنعة ، فكان عليهم أن يردوا ما حصلوه من الجزية ، فقد مر بنا نص اتفاق خالد بن الوليد مع صلوبا بن نسطونا ،

وفيه «إني عاهدتكم على الجزية والمنعة ... فإن منعناكم فلنا الجزية ، وإلا فلا حتى نمنعكم» .

وروى القاضي أبو يوسف في كتاب الخراج عن مكحول ، أنه لما رأى أهل الذمة وفاء المسلمين لهم وحسن السيرة فيهم ، صاروا أشداء على عدو المسلمين ، وعيوناً للمسلمين على أعدائهم فبعث أهل كل مدينة رسلهم يخبرونهم بأن الروم قد جمعوا جمعاً لم يروا مثله ... وكتب الولاة إلى أبي عبيدة بن الجراح ، فاشتد عليه ذلك وعلى المسلمين ، فكتب أبو عبيدة إلى كل والٍ في المدن التي صالح أهلها ، يأمرهم أن يردوا عليهم ما جبي منهم من الجزية والخراج . وكتب إليهم أن يقولوا لهم «إنما رددنا عليكم أموالكم لأنه قد بلغنا ما جمع لنا من الجموع . وإنكم قد اشترطتم علينا أن نمنعكم ، وإنا لا نقدر على ذلك . وقد رددنا عليكم ما أخذنا منكم . ونحن لكم على الشرط وما كان بيننا وبينكم إن نصرنا الله عليهم . فلما قالوا لهم ذلك ، وردوا عليهم الأموال التي جبوها منهم قالوا : ردكم الله ونصركم عليهم ، فلو كانوا هم لم يردوا علينا شيئاً ، وأخذوا كل شيء بقي حتى لا يدعوا شيئاً» .

وقال العلامة البلاذري في «فتوح البلدان» ، أنه لما جمع هرقل للمسلمين الجموع ، وبلغ المسلمين إقبالهم إليهم لوقعة اليرموك ، ردوا على أهل حمص ما كانوا أخذوا منهم من الخراج ، وقالوا «قد شغلنا عن نصرتكم والدفع عنكم ، فأنتم على أمركم . فقال أهل حمص : لولايتكم وعدلكم أحب إلينا مما كنا فيه من الظلم والغشم ، ولندفعن جند هرقل عن المدينة مع عاملكم . ونهض اليهود فقالوا : والتوراة لا يدخل عامل هرقل مدينة حمص ، إلا أن نغلب ونجهد . فاغلقوا الأبواب وحرسوها ، وكذلك فعل أهل المدن التي صولحت من النصارى واليهود ، وقالوا : إن ظهر الروم وأتباعهم على المسلمين صرنا على ما كنا عليه ، وإلا فإنا على أمرنا ما بقي للمسلمين عدد» .

وذكر العلامة الأزدي في كتابه «فتوح الشام» يذكر إقبال الروم على المسلمين ومسيرة أبي عبيدة من حمص : فلما أراد أن يشخص (يغادر المدينة) دعا حبيب بن مسلمة فقال «أردد على القوم الذين كنا صالحناهم من أهل البلد ما كنا أخذنا منهم ، فإنه لا ينبغي لنا إذ لا نمنعهم ـ أن نأخذ منهم شيئاً ، وقل لهم : نحن ما كنا

عليه فيما بيننا وبينكم من الصلح ، ولا نرجع عنه إلا أن ترجعوا عنه . وإنما رددنا عليكم أموالكم لأنا كرهنا أن نأخذ أموالكم ولا نمنع بلادكم » .

فلما أصبح ـ يروي الأزدي ـ أمر الناس أن يرتحلوا إلى دمشق ، ودعا حبيب ابن مسلمة القوم الذين كانوا أخذوا منهم المال ، فأخذ يرده عليهم . وأخبرهم بما قال أبو عبيدة ، وأخذ أهل البلد يقولون « ردكم الله إلينا ، ولعن الله الذين كانوا يملكوننا من الروم ، ولكن والله لو كانوا هم ما ردوا إلينا ، بل غصبونا وأخذوا مع هذا ما قدروا عليه من أموالنا » .

وأضاف الأزدي وهو يذكر دخول أبي عبيدة دمشق : « فأقام أبو عبيدة بدمشق يومين ، وأمر سويد بن كلثوم القرشي أن يرد على أهل دمشق ما كان اجتبى منهم إلى الذين كانوا آمنوا وصالحوا ، فرد عليهم ما كان أخذ منهم ، وقال لهم المسلمون « نحن على العهد الذي كان بيننا وبينكم ، ونحن معيدون لكم أماناً »[١٢] .

إن الجزية هنا لم تكن عقوبة ولم تكن أجرة سكنى الدار ، لأنه لا العقوبة ولا سكنى الدار ترد ، ولم تكن بديلاً عن القتل ، اتاوة أو عوض . ولكنها ـ نكرر ـ بدل حماية ومنعة .

شروط الجزية وشروط الجندية

يعزز هذا الرأي ويؤكده أن الجزية كانت ترفع عن غير المسلمين ، إذا ما أسهموا في أداء واجب الدفاع ، ولم يتحمل المسلمون وحدهم عنهم مسؤولية المنعة .. ويذكر أكثر الفقهاء بين مسقطات الجزية : الإسلام والموت ومضي المدة ، وحصول بعض الأعذار ، وعجز الدولة عن حماية الذمي ، واشتراك الذمي في الدفاع عن دار الإسلام .

وفي تاريخ الطبري[١٣] عدد من الروايات الدالة على هذا الموقف ..

ـ كتاب عتبة بن فرقد إلى أهالي أذربيجان ، الذي سبقت الإشارة إليه ، وفيه أنه تم الاتفاق « ... على أن يؤدوا الجزية على قدر طاقتهم ، ومن حشر منهم (أي شارك في القتال) في سنة وضع عنهم جزاء (جزية) تلك السنة » .

ـ عندما طلب شهربراز ملك « الباب » في نواحي أرمينيا ، من سراقة بن عمرو عامل عمر بن الخطاب ، أن يضع عنه وعن عشيرته الجزية ، على أن يقوموا بما

يطلب منهم ضد عدوهم ، فقبل سراقة وقال له « قد قبلنا ممن كان معك على هذا ما دام عليه ، ولا بد من الجزاء ممن يقيم ولا ينهض» . وكان العهد ينص على أن «ينفروا (أهل أرمينيا) لكل غارة ، ينفذوا لكل أمر ناب أو لم ينب رآه الوالي صلاحاً ، على أن يوضع الجزاء عمن أجاب إلى ذلك ، ومن استغني عنه منهم وقعد ، فعليه مثل ما على أهل أذربيجان من الجزاء ، فإن حشروا ، وضع ذلك عنهم» .

يضيف الطبري : إن ذلك الاتفاق «صار سنة فيمن كان يحارب العدو من المشركين ، وفيمن لم يكن عنده الجزاء إلا أن يستنفروا فتوضع عنهم جزاء تلك السنة» ، وأن سراقة كتب إلى عمر بن الخطاب بذلك فأجازه وحسنه .

وقصة «الجراجمة» ــ وهم الموارنة ــ أهل مدينة الجرجومة بالشام وهي قرب انطاكية ــ شاهد آخر ، يسجل البلاذري تفاصيلها على النحو التالي : (١٤)

أنه بعد استيلاء الروم على الشام ، قدم أبـو عبيدة إلى انطاكية وفتحها فلزم الجراجمة مدينتهم وهموا باللحاق بالروم ، إذ خافوا على أنفسهم ، فلم يتنبه المسلمون لهم ولم ينبهوا عليهم . وعندما نقض أهل انطاكية عهدهم وغدروا ، وجه إليهم أبو عبيدة من فتحها ثانية ، وولاها بعد فتحها حبيب بن مسلم الفهري ، فغزا الجرجومة فلم يقاتله أهلها ، ولكنهم بدروا بطلب الأمان والصلح . فصالحوه على أن يكونوا أعواناً للمسلمين وعيوناً ومسالح في جبل اللكام (الذي تشرف عليه المدينة) وألا يؤخذوا بالجزية .. ورغم أن الجراجمة لم يوفوا ، ونقضوا عهدهم أكثر من مرة ، فلم يؤخذوا بالجزية أبداً ، حتى ان بعض العمال في عهد الواثق بالله العباسي ألزمهم بالجزية ، فرفعوا أمرهم إلى الواثق ، فأمر بإسقاطها عنهم .

ويسجل البلاذري أيضاً (ص ١٦٢) أن أبا عبيدة بن الجراح صالح السامرة بالأردن وفلسطين ، وكانوا عيوناً وأدلاء للمسلمين على جزية رؤوسهم .

أخيراً ، فإن الذين تنطبق عليهم شروط الجزية ، ليسوا سوى الذين تنطبق عليهم شروط الجندية . هم الذين يطالبون بالقتال في أي بلد إذا ما دقت طبول الحرب . فإذا لم يشتركوا في القتال وذهب غيرهم ليصدوا العدوان ، وليموتوا في ساحة القتال ، فليس ظلماً على الإطلاق أن يدفع القاعدون مقابلاً لهذه الميزة ، يظل رمزياً في جميع الحالات .

وهذا النظام كان معمولاً به في مصر حتى قرب منتصف القرن الحالي ، إذ كان كل من لا يرغب في أداء واجب الخدمة العسكرية ـ من المسلمين وغيرهم ـ أن يدفع «بدل الجهادية» ، كما كان يسمى ، وهو تعبير يحدد بوضوح السبب الذي من أجله يتحمل الشخص ذلك القدر من المال ، فهو الحماية والمنعة عند الفقهاء ، وهو بدل الجهادية في التعبير المصري الذي كان شائعاً في ذلك الوقت .

وشروط وجوب الجزية خمسة هي : (١٥)

١) العقل والبلوغ والذكورة ، فلا تجب مع الصبيان والنساء والمجانين . لأن الله سبحانه وتعالى أوجب الجزية على من هو أهل للقتال ، فقال (قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر .. الآية) .

وروي عن عمر بن الخطاب أنه كتب إلى أمراء جنوده : أن يقاتلوا في سبيل الله ولا يقاتلوا إلا من قاتلهم .. ولا يضربوا الجزية على النساء ولا الصبيان ، ولا يضربوها إلا على من جرت عليه الموسى .

٢) السلامة من الزمانة والعمى والشيخوخة .

٣) الحرية ، فلا تجب على من ليس من أهل ملك المال ، ولقول الله تعالى (حتى يعطوا الجزية) ولا يقال لمن لا يملك حتى يعطي .

٤) ألا يكون الذمي فقيراً غير قادر على العمل والكسب ، لأن العاجز عن الأداء معذور فيما هو حق العباد لقوله تعالى (وإن كان ذو عسرة ، فنظرة إلى ميسرة) ، ففي الجزية أولى . وقد رفع عمر بن الخطاب الجزية عن رجل كبير رآه يسأل الناس .

٥) ألا يكون راهباً ، وهذا مذهب المالكية والحنابلة . ويعلل الحنابلة ذلك بأن الراهب إذا أسر لم يقتل ، فإذا دخل في الذمة لم تجب عليه الجزية .

وينص الماوردي في الأحكام السلطانية (ص ١٤٤) على أنه ، لا تؤخذ من خنثى مشكل ، فإن زال إشكاله ، وأبان أنه رجل ، أخذ بها في مستقبل أمره وماضيه ..

ولو أن الجزية كانت عقوبة وإذلالاً ، أو حتى كانت مقابل سكنى الدار ، لعمت الجميع ولما خص بها المؤهلون للقتال دون غيرهم .

وهم صاغرون .. كيف ؟

والذي لا شك فيه أن أكثر ما قيل عن إذلال غير المسلمين أو الانتقاص منهم في أداء الجزية ، استند في الأساس إلى النص القرآني «حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون» .

هذا التصوير (وهم صاغرون) فتح باب اللبس والدس على مصراعيه ، خصوصاً وأن كثيرين من الفقهاء أساءوا تفسيرها . فنص الطبري على أن المقصود : وهم أذلاء مقهورون . وقال ابن كثير : وهم ذليلون حقيرون مهانون ، وأضاف ، فلهذا لا يجوز إعزاز أهل الذمة ، ولا رفعهم على المسلمين ، بل هم أذلاء صغرة أشقياء . وذهب الخرشي المالكي في شرحه إلى أن «المقصود حصول الإهانة والإذلال لكل أحد بعينه ، عسى أن يكون ذلك مقتضياً لرغبتهم في الإسلام»[١٦] .

وقال ابن قيم الجوزية[١٧] وهو يفسر الآية : وأما قوله (تعالى) «عن يد» .. أي يعطوها أذلاء مقهورين ، وهذا هو الصحيح في الآية ، وعقب على من يقولون بأن المقصود عن قدرة على الأداء ، بأن الحكم صحيح ، وحمل الآية عليه باطل ، ولم يفسر به أحد من الصحابة ولا التابعين ولا سلف الأمة ، وإنما هو من تزيّد بعض المتأخرين !

وأضاف : وقوله تعالى وهم صاغرون ، حال أخرى ، فالأول حال المسلمين في أخذ الجزية منهم ، أن يأخذوها بقهر وعن يد ، والثاني حال الدافع لها ، أن يدفعها وهو صاغر ذليل .

ثم قال ابن القيم : واختلف الناس في تفسير «الصغار» الذي يكونون عليه وقت الجزية . فقال عكرمة : أن يدفعها وهو قائم ، ويكون الآخر جالساً . وقالت طائفة : أن يأتي بنفسه ماشياً لا راكباً ، ويطال وقوفه عند إتيانه بها ، ويجر عند الموضع الذي تؤخذ منه بالعنف ، ثم تجريده ويمتهن !

وعقب على تلك الآراء بقوله : وهذا كله مما لا دليل عليه ، ولا هو مقتضى الآية ، ولا نقل عن رسول الله ﷺ ولا عن الصحابة أنهم فعلوا ذلك . والصواب في الآية أن الصغار هو التزامهم لجريان أحكام الملة عليهم ، وإعطاء الجزية ، فإن التزام ذلك هو الصغار .

ويبدو أن ابن القيم استنكر فقط شكل الاذلال ومباشرته من جانب الذين يتلقون الجزية ، وأيد فكرة مضمون الإذلال والاحتقار الذي تصور أن الجزية تحمله .

أما الماوردي فيذكر أنه : في قوله سبحانه وتعالى «عن يد» تأويلان ، أحدهما عن غنى وقدرة ، والثاني أن يعتقدوا أن لنا في أخذها منهم يداً وقدرة عليهم .

وأضاف : وفي قوله (وهم صاغرون) تأويلان ، أحدهما أذلاء مستكينين . والثاني أن تجري عليهم أحكام الإسلام(١٨) .

ولم يقل لنا قاضي القضاة أي الرأيين يرجح ، في التأويلين الأولين أو الثانيين .

وذكر أبو عبيد أن وصف (عن يد) فسره بعضهم بأن المقصود به أن يكون الدفع نقداً ، وقال آخرون : يمشون بها . بينما قال فريق ثالث : يعطيها وهو قائم ، والذي يقبضها منه جالس(١٩) !

وهذا الذي ذهب إليه بعض الفقهاء في الربط بين الجزية والاذلال ، هو الذي عناه الشيخ رشيد رضا عندما قال : ومن المفسرين من قال في الآية أقوالاً يأباها عدل الإسلام ورحمته(٢٠) .

والحق أننا لا نستطيع أن نعزل الآية عن تلك المبادئ الأساسية التي قررها الإسلام ، سواء في نظرته إلى كرامة الإنسان أو دعوته إلى البر بأهل الكتاب . وهو خطأ جسيم أن تقتطع الآية وتحمل بما يتناقض مع تلك المبادئ التي أرساها الإسلام ، حتى باتت تشكل دعائم لقوة الدعوة وتفردها .

وإذا كان يدهشنا أن يذهب فقهاء كبار هذا المذهب في التفسير ، فإننا لا نجد مبرراً لهذا الموقف سوى أن بعضهم تأثروا في ظروف تاريخية خاصة بتصرفات لبعض أهل الذمة ، شكلت إساءات جارحة لمجتمع المسلمين في ظروف دقيقة مثل الحروب الصليبية أو اجتياح التتار للعالم الإسلامي . وابن قيم الجوزية نموذج لهذا البعض .

وربما قبل البعض الآخر معنى الإذلال والمهانة وأيدوه من منطلق آخر ، هو أن الآية نزلت في سياق الإعداد لقتال بين المسلمين والروم الحاقدين على الإسلام الساعين لتهديده بكل وسيلة . والحكم الشرعي في ظروف كهذه يحتمل إرغام

« العدو » المهزوم على الجزية ، التي قد تجبى في مناخ قهر وإذلال . ذلك أن هذا الأسلوب إذا قورن بنتائج الحرب التي كان متعارفاً عليها في الماضي ، مثل الاسترقاق والسبي والقتل ، يعد سلوكاً مفهوماً .

وإذلال المهزوم ليس شيئاً مستغرباً ، حتى في الحروب الحديثة ، وإن اختلفت الأساليب والصيغ ، وإذا كنا بصدد الحديث عن الماضي ، فإن إذلاله ومطالبته بدفع الجزية ، يعد شيئاً متقدماً كثيراً على حالة يكون الاذلال فيها مصحوباً بالقتل أو السبي !

ورغم خصوصية السبب ، فإن التعميم هنا يظل خطأ فادحاً ، وتوجهاً يتناقض بحق مع عدل الإسلام وحصانته التي أحاط بها كرامة الإنسان . بل ان مثل هذا التعميم يهدم دعامات أساسية في التصور الإسلامي للعلاقة مع الآخرين ، وهو ما يخدش صورة الإسلام ذاته ، ويسيء إليه بأكثر من إساءته إلى الآخرين .

ولنقرر بوضوح أن الذين ذهبوا ذلك المذهب في التفسير وقعوا في خطأ جسيم ، سواء الذين انطلقوا من مشاعر شخصية جريحة ، أو الذين فهموا الآية محملة بظروف الحرب وصورة القتال بين جبهتي المسلمين وغير المسلمين ، أو أولئك الذين قرأوا ظاهر الكلمات وعمموها على جميع أهل الكتاب ، الذين يقاتلون المسلمين أو الذين يوادعونهم ويعيشون بين ظهرانيهم .

في تفسيره للآية ، يقول الشيخ محمد رشيد رضا : الجزية ضرب من الخراج يضرب على الأشخاص لا على الأرض . « واليد » السعة والملك ، والقدرة والتمكن (على اعتبار أن غير القادرين ليسوا مطالبين بها) ، والصغار (بالفتح) ضد الكبر . والمراد به هنا الخضوع لأحكام الإسلام وسيادته ، الذي تصغر به أنفسهم لديهم بفقدهم الملك وعجزهم عن مقاومة الحكم (نتيجة للحرب) قال الراغب : الصاغر الراضي بالمنزلة الدنية . وقال الامام الشافعي رحمه الله في « الأم » : وسمعت عدداً من أهل العلم يقولون : الصغار أن يجري عليهم حكم الإسلام[٢١] . وهذا ما ذهب إليه أيضاً فقيهنا الكبير ابن حزم الأندلسي[٢٢] .

أي أن الصغار المعني في هذا السياق لا يعني « أكثر من الولاء والطاعة لدولة الإسلام وشريعته »[٢٣] .

في منظور العصر

بقي سؤال أخير هنا : ما هو وضع الجزية في المجتمع الإسلامي المعاصر ؟

لن تحتاج منا الإجابة إلى جهد في الاستنباط أو القياس ، فقد وفر علينا الأسبقون هذا العناء منذ وقت مبكر للغاية .. منذ السنوات الأولى للدعوة الإسلامية .

وإذا كنا قد مررنا بحالات عديدة رفعت فيها الجزية عن قوم شاركوا في مسؤولية الدفاع ، وباشروا بأنفسهم هذه المنعة بشكل أو آخر ، فإن الأمثلة قائمة في التاريخ الإسلامي ، لحالات أخرى رفعت فيها الجزية عن قوم آخرين ، رغم أنهم لم يشاركوا لا في الدفاع ولا في المنعة !

وقصة أمير المؤمنين عمر بن الخطاب مع نصارى بني تغلب نموذج شديد الدلالة على ذلك .

والقصة كما يرويها البلاذري في فتوح البلدان :[٢٤] أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أراد أن يأخذ الجزية من نصارى بني تغلب ، فانطلقوا هاربين ، ولحقت طائفة منهم ببعد من الأرض ، فقال النعمان ابن زرعة (لأمير المؤمنين) : « أنشدك الله في بني تغلب ، فإنهم قوم من العرب نائفون من الجزية ، وهم قوم شديدة نكايتهم ، فلا يغني عدوك عليك بهم » ، فأرسل عمر في طلبهم ، فردهم وأضعف عليهم الصدقة (يعني أنهم دفعوا الزكاة مضاعفة) .

ويسجل البلاذري القصة في رواية أخرى على النحو التالي : أن عمير بن سعد كتب إلى عمر بن الخطاب رضي الله عنه ، يعلمه أنه أتى شق الفرات الشامي ، ففتح عانات وسائر حصون الفرات ، وأنه أراد من هناك من بني تغلب على الإسلام فأبوه ، وهموا باللحاق بأرض الروم ، وقبلهم ما أراد من في الشق الشرقي على ذلك ، فامتنعوا منه ، وسألوه أن يأذن لهم في الجلاء ـ واستطلع رأيه فيهم ، فكتب إليه عمر رضي الله عنه يأمره أن يضعف عليهم الصدقة التي تؤخذ من المسلمين في كل سائمة وأرض ... فقبلوا أن يؤخذ منهم ضعف الصدقة ، وقالوا : أما إن لم تكن جزية كجزية الاعلاج ، فإنا نرضى ونحفظ ديننا .

وفي رواية ثالثة ، ينقل البلاذري أن عمر بن الخطاب صالح بني تغلب بعدما قطعوا الفرات وأرادوا اللحاق بأرض الروم على أن لا يصبغوا صبياً ولا يكرهوه على دينهم .

وهذه الرواية الأخيرة يشكك فيها ـ بحق ـ الدكتور فتحي عثمان ، قائلاً :
واشتراط تجنب الإكراه على اعتناق النصرانية مفهوم ، ولكن اشتراط تجنب تنصير الأولاد بإطلاق ، أو تجنب صبغ الأولاد (تعميدهم) لا يتفق مع ما كفله الإسلام لأهل الكتاب من حقوق .. وكيف يرضى هؤلاء «النائفون» من الجزية ، الشديدة نكايتهم بمثل هذا الشرط . وكيف يمليه عمر ، وهو الذي أراد أن يتألف القوم ، باقتضاء الصدقة مضاعفة عوضاً عن الجزية ؟[٢٥] .

وينقل الدكتور عثمان عن أبي عبيد بن القاسم في كتابه «الأموال» وجهة نظر الخليفة عمر في معاملة بني تغلب ، قائلاً إنه «كان لعمر في بني تغلب حكمان : أحدهما حقنه دماءهم لما أعطوه من أموالهم وهم عرب . فكان قبوله ذلك منهم فيما نرى لأمرين أحدهما انتحالهم النصرانية والآخر حديث سمعه من النبي عليه الصلاة والسلام فتأوله فيهم .. وأما (الحكم) الآخر فانه حين درأ عنهم القتل وقبل منهم الأموال ، لم يجعلها جزية كسائر ما على أهل الذمة ، ولكن جعلها صدقة مضاعفة . وإنما استجازها فيما نرى لهم على أهل الإسلام . وعلم أنه لا ضرر على المسلمين من إسقاط ذلك الاسم عنهم ، مع استبقاء ما يجب عليهم من الجزية . فأسقطها عنهم واستوفاها منهم باسم الصدقة حين ضاعفها عليهم ، فكان في ذلك رتق ما خاف من فتقهم مع الاستبقاء لحقوق المسلمين في رقابهم وكان مسدداً[٢٦] .

وهناك حالة أخرى مماثلة قبل فيها عمر بن الخطاب ـ أيضاً ـ مبدأ استبدال الجزية بزكاة مضاعفة ، وكان الطرف النصراني فيها هو جبلة بن الأيهم من ملوك الغساسنة العرب[٢٧] .

وقصته كما يرويها البلاذري أن جبلة أتى عمر بن الخطاب وهو على نصرانيته فعرض عمر عليه الإسلام وأداء الصدقة (الزكاة) فأبى ذلك وقال : أقيم على ديني وأؤدي الصدقة . فقال عمر : إن أقمت على دينك فأداء الجزية ، فأنف منها جبلة . فقال عمر : ما عندنا لك إلا واحدة من ثلاث : إما الإسلام وإما أداء الجزية ، وإما الذهاب إلى حيث شئت . فدخل بلاد الروم في ثلاثين ألفاً . ولما بلغ ذلك عمر ندم ، وعاتبه عبادة بن الصامت فقال : لو قبلت منه الصدقة ثم تألفته لأسلم .

ويضيف البلاذري أن عمر رضي الله عنه وجه في سنة إحدى وعشرين عمير بن سعد الأنصاري إلى بلاد الروم في جيش عظيم .. وأمره أن يتلطف لجبلة بن الأيهم ويستعطفه بالقرابة بينهما ، ويدعوه إلى الرجوع إلى بلاد الإسلام ، على أن يؤدي ما كان بذل من الصدقة ويقيم على دينه فسار عمير حتى دخل بلاد الروم ، وعرض على جبلة ما أمره عمر بعرضه عليه ، فأبى إلا المقام في بلاد الروم .

إننا لا نجد مبرراً قوياً للدخول في تفصيلات أخرى شغلت الفقهاء على مر السنين حول مقدار الجزية وما تشمله وما لا تشمله ، وكيف أن الزكاة التي يدفعها المسلمون هي في حقيقة الأمر أكبر من قيمة الجزية المفروضة على غير المسلمين . ثم الفرق بين الجزية والصدقة المضاعفة ، وهل تدخل الصدقة المضاعفة بيت المال باعتبارها زكاة كالتي تم اقتضاؤها من المسلمين أم لا .. ليس فقط لأن تلك مسائل فقهية وفنية معقدة ، أولى بها أهل الاختصاص ، ولكن أيضاً لأن موضوع الجزية بحد ذاته لم يعد وارداً في المجتمع الإسلامي الحديث ، على اعتبار أن العلة الأساسية التي بني عليها الحكم الشرعي لم يعد لها وجود ، باشتراك الجميع في الدفاع والمنعة ، سواء انطلاقاً من الدفاع عن العقيدة جهاداً في سبيل الله ، أو الدفاع عن الوطن الذي بات ينتمي إليه الجميع .

أما مشاركة غير المسلمين في موارد الدولة المالية ، فذلك أمر لا محل لمناقشته ، لأن تلك مسؤولية القانون ، الذي يسري على جميع المواطنين ، مسلمين وغير مسلمين .

على أن الدكتور فتحي عثمان يثير في بحثه* نقطة جديرة بالنظر في السياق الذي نحن بصدده ، فيقول إنه : إذا كان يجوز شرعاً أن يدفع من صدقات المسلمين إلى غير المسلمين المحتاجين ، فمن باب أولى يجوز أن يشارك غير المسلمين اختياراً في أداء الصدقة للإنفاق منها على غير المسلمين . ولا يشترط أن يتم هذا الاختيار فردياً ، وإنما يجوز أن يجري جماعياً عن طريق من يتحدث باسم الجماعة كلها .

وهو يسلم بأن «إسقاط الجزية يمكن أن يتحقق في الدولة الإسلامية المعاصرة بناء على اعتبارات متعددة» ثم يضيف أنه يبقى بعد ذلك اشتراك غير المسلمين مع المسلمين في دفع الزكاة وفي الضرائب المحدثة . والمشاركة في الضرائب الأخرى

لا كلام فيها ، أما المشاركة في الزكاة فينبغي اقتناع غير المسلمين بذلك ، وأداؤهم إياها طواعية . وفي جميع الأحوال ، تلتزم الخزانة العامة للدولة (أو بيت المال) برعاية احتياجات غير المسلمين ، مثل المسلمين سواء بسواء .

... أليسوا مواطنين في ديار الإسلام ؟!

الهوامش

(١) أبو عبيد القاسم ـ الأموال ـ تحقيق محمد خليل هراس ص ٣٥ .
(٢) محمد رشيد رضا ـ تفسير المنار جـ ١٠ ص ٢٥٦ .
(٣) جورجي زيدان ـ تاريخ التمدن الإسلامي ـ جـ ١ ص ٢٢٧ .
(٤) المسالك والممالك ص ١١ .
(٥) ابن حوقل ص ١٢٧ .
(٦) د . عبد الكريم زيدان ـ أحكام الذميين والمستأمنين ص ١٤٣ ـ نقلاً عن مصادر أخرى .
(٧) ابن قيم الجوزية ـ أحكام أهل الذمة ـ تحقيق د . صبحي الصالح ـ جـ ١ ص ٢٢ .
(٨) د . عبد الكريم زيدان ـ ص ١٤٤ نقلاً عن تفسير القرطبي جـ ٨ ص ٣ .
(٩) تاريخ الطبري ـ جـ ٥ ص ٢٥٤ .
(١٠) د . عبد الكريم زيدان ـ ص ١٦٥ – ١٦٦ .
(١١) المصدر السابق ـ ص ١٦٥ – ١٦٦ .
(١٢) محمد رشيد رضا ـ تفسير المنار ـ جـ ١٠ ص ٢٦٠ ـ ٢٦١ .
(١٣) تاريخ الطبري ٣٠٤٤/١ .
(١٤) البلاذري ـ فتوح البلدان ـ ص ١٦٣ .
(١٥) د . عبد الكريم زيدان ـ ص ١٤٠ .
(١٦) شرح الخرشي ـ جـ ٣ ص ٢٤٥ .
(١٧) ابن القيم ـ أحكام أهل الذمة جـ ١ ص ٢٣ .
(١٨) أبو الحسن الماوردي ـ الأحكام السلطانية ص ١٤٣ .
(١٩) أبو عبيد القاسم ـ الأموال ـ ص ٦٧ .
(٢٠) محمد رشيد رضا ـ المنار جـ ١٠ ص ٢٥٦ .
(٢١) تفسير المنار جـ ١٠ ص ٢٥٦ .
(٢٢) ابن حزم الأندلسي ـ المحلى ـ جـ ٧ ص ٣٤٦ .
(٢٣) د . محمد فتحي عثمان ـ من بحث مراجعة الأحكام الفقهية الخاصة بغير المسلمين .
(٢٤) البلاذري ـ فتوح البلدان ـ ص ١٨٥ .
(٢٥ و ٢٦) من بحث د . فتحي عثمان حول مراجع الأحكام الفقهية لغير المسلمين .
(٢٧) فتوح البلدان ص ١٤٢ .

الفصل السادس

مُساواة نعم .. وتفرقة أيضًا

هل يُقبل أن يرأس شخص مسلم ، دولة أغلبيتها غير مسلمة ؟

هل يُقبل أن تتصدر مساجد المسلمين الواجهات والميادين الرئيسية في مدينة مسيحية الطابع والملة ؟

هل يُقبل أن يؤذن جماعة من المسلمين للصلاة عبر مكبر للصوت ، خمس مرات كل يوم ، في مجتمع أوروبي غير مسلم ؟

حتى إذا أجاز القانون هذه الخطوة أو تلك ، فمن المؤكد أنها جميعاً تؤذي مشاعر الأغلبية غير المسلمة ، بحيث يصبح من العقل والذوق ، وربما المصلحة أيضاً ، أن نجيب على الأسئلة بالنفي .

ذلك أن هناك ميزاناً يجب أن يراعى ضبطه بإحكام في علاقة الأغلبية بالأقلية ، يقوم أساساً على مراعاة النظام العام للمجتمع ، وذوقه ومشاعره العامة . وللعمومية المعنية هنا درجتان : « عام» يهم المجتمع بأسره ، « وعام» يتمثل في قيم الأغلبية وقوانينها الخاصة ، المستمدة سواء من عقيدتها أو من تقاليدها وأعرافها . وهو محور اهتمامنا هنا .

وهذا المنطق يسلم ابتداء بالتزام الأغلبية بواجب احترام مشاعر الأقلية ، وهو الاحترام الذي عبر عنه ـ مثلاً ـ الخليفة عمر بن الخطاب في كتابه إلى سعد بن أبي وقاص ، وفيه يقول « (... ونح منازلهم (جنود المسلمين) عن قرى أهل الصلح والذمة ، فلا يدخلها من أصحابك إلا من تثق بدينه ، ولا يرزأ (يتقاضى) أحد من أهلها شيئاً . فإن لهم حرمة وذمة ، ابتليتم بالوفاء بها ، كما ابتلوا بالصبر عليها . فما صبروا لكم ففوا (أوفوا) لهم» ! [١]

إن أمير المؤمنين هنا ينطلق من مشاعر غاية في التسامي والشفافية . ولو عسكر

جنود المسلمين وسط قرى غير المسلمين لربما مارسوا حقاً ، وما وجدوا اعتراضاً ، إذ لهم الغلبة والكلمة . ولكنه تجاوز تلك الحدود ، وأملى كتابه الذي يقوم أساساً على قاعدة من الاحترام والمبالغة في مراعاة الشعور والذوق الرفيع . فنهى عن تواجد جند المسلمين وسط تجمعات غير المسلمين حتى لا يكون في ذلك إيذاء لمشاعرهم ومساساً بحرمتهم !

إن احترام قيم ومشاعر الأغلبية لا يعني بالضرورة انتقاصاً من حقوق الأقلية ، وينبغي ألا يكون على حسابها في كل ما هو جوهري وأساسي . لأن الشرط المفترض هنا أن تكون حقوق الأقلية مصانة ، غير مهدورة بأي صورة من الصور . ولكننا ، كما نفهم في القانون ، نشدد على أن هناك حدوداً للحق ـ هي في حالتنا هذه النظام العام والشعور أو الذوق العام للأغلبية . وأي تجاوز لهذه الحدود ، يدفع بالممارسة إلى نقطة أبعد مما ينبغي ، تدخل في إطار ما يسمى بإساءة استخدام الحق .

فكما أنه هناك حدوداً لممارسة الحرية ، هناك حدود لاستخدام الحق .

والحفاظ على ذلك الميزان بغير إخلال ، أمر شديد الحيوية والأهمية . بل هو الضمان الوحيد لاستقرار أي مجتمع تتعدد فيه الملل والنحل ، دينية كانت أم سياسية أم عرقية .

وإذا كان أي عدوان من جانب الأغلبية على الحقوق الأساسية ، يهدد هذا الاستقرار ، فإن شبح التهديد يظل قائماً إذا ما تجاوزت الأقلية حدود ما أسميناه النظام العام والشعور العام ، أو نازعت الأغلبية حقوقها المشروعة بدعوى المساواة .

وعلى مدار التاريخ الإسلامي ، فإن أكثر الظواهر السلبية التي شابت علاقة المسلمين بغيرهم ، لم تكن ناشئة فقط عن اعتداء الأغلبية على حقوق الأقلية ، لأي سبب كان ، ولكن تلك الظواهر السلبية نشأت أيضاً إما عن سوء استخدام للحق مارسته الأقلية ، أو إحساس سري بين تلك الأقلية ـ تحديداً في حالات الضعف أو الانكسار ـ دفعها إلى محاولة قلب الميزان والتصرف بمنطق الأغلبية . خصوصاً وأن الطامعين في الدولة الإسلامية ، من الروم في القرن السابع الميلادي ، إلى الفرنسيين في القرن الثامن عشر والإنجليز في القرن التاسع عشر ومن بعدهم الأمريكان في هذا القرن ، مروراً بالصليبيين في القرن العاشر والتتار في القرن الثالث عشر ، هؤلاء جميعاً لم يكفوا عن محاولة استمالة الأقلية ومحاولة النفاذ

إلى قلوب بعض فصائلها ، من باب مداعبة أحلام منازعة الأغلبية حقها ، والإخلال بذلك الميزان الواجب الإحكام .

إن دعوتنا إلى الاحترام المتبادل بين الأغلبية والأقلية ، وتمسكنا بأن ثمة حقوقاً أساسية يجب عدم المساس بها (حدها الأدنى يتمثل في حقوق الإنسان بالتعبير المعاصر) ، ثم مطالبة الأقلية باحترام مشاعر الأغلبية . هذه الدعوة لا تنسحب فقط على الأقليات غير المسلمة في المجتمع الإسلامي ، ولكنها تنسحب أيضاً على الأقليات المسلمة في المجتمع غير الإسلامي . إذ يظل من واجب الأقلية المسلمة أن تحترم النظام العام والشعور العام للأغلبية حيث وجدت ، طالما أن الحقوق الأساسية للأقلية مصانة بغير مساس كما قلنا .

ماذا تريد الأقلية ؟

لنطرح السؤال محدداً وبوضوح : ماذا تريد الأقلية الدينية أو المذهبية في أي مجتمع معاصر ؟

والرد الطبيعي في هذه الحالة هو أن الأقلية تريد ضمان حرية الاعتقاد ، وتحقيق المساواة في الحقوق والواجبات مع الآخرين .

وإذا أردنا أن نناقش مدى استجابة المجتمع الإسلامي لكل من هذين المطلبين ، فلن يختلف معنا أحد في أن قضية حرية الاعتقاد من المسلمات المحسومة والبديهية فيما يتعلق بأصحاب الديانات السماوية ، والتي بلغت حد كفالة هذه الحرية ـ قبل ألف سنة ـ للمجوس والزرادشتيين والهندوس والبوذيين ، كما سبقت الإشارة من قبل .

غير أن هناك جدلاً حول الشعائر والمعابد تستوقفنا في صدده ثلاثة أمور :

الأمر الأول : أنه ليس في نصوص القرآن والسنة قيد من أي نوع على حق غير المسلمين في ممارسة شعائرهم . بل إن العكس هو الصحيح ، فاعتراف القرآن بأصحاب الديانات الأخرى ، والتوجيه الإلهي الداعي إلى التعامل معهم بالبر والقسط ، بمثابة دعوة ضمنية لاحترام حق غير المسلمين في أداء الشعائر وإقامة المعابد .

الأمر الثاني : إن الوقائع والممارسات التاريخية في هذا الصدد ، لم تخل من دس واختلاق ، الأمر الذي يدعونا إلى الحذر الشديد في التعامل معها ومن أشهر النماذج الدالة على ذلك ما يسمى بـ « العهد العمري » ، المنسوب إلى أمير المؤمنين عمر بن الخطاب ، الذي سوف نناقشه تفصيلاً فيما بعد[٢] . ومع ذلك فإن ما هو صحيح من تلك الوقائع والممارسات يظل قابلاً للمناقشة والمراجعة ، في ضوء اعتبارات المصلحة الراهنة ، طالما أنه في النهاية اجتهاد خاص ، لا التزام فيه إلا بقدر موافقته للكتاب والسنة الصحيحة ، نصاً وروحاً .

ومن الممارسات التي يمكن الاسترشاد بها في هذا السياق ، نص معاهدة استسلام القدس ، التي كتبها معاوية بن أبي سفيان ، ووقع عليها الخليفة عمر بن الخطاب وبطريرك المدينة سوفرونيوس ، نيابة عن المسيحيين ، وثبتها الطبري في تاريخه بالنص التالي « بسم الله الرحمن الرحيم . هذا ما أعطى عبد الله عمر ، أمير المؤمنين أهل إيلياء من الأمان : أعطاهم أماناً لأنفسهم وأموالهم ، ولكنائسهم وصلبانهم وسقيها وبريئها وسائر ملتها ، أنه لا تسكن كنائسهم ولا تهدم ولا ينتقص منها ولا من حيزها ، ولا من شيء من أموالهم ، ولا يكرهون على دينهم . ولا يضأم أحد منهم ، ولا يسكن بإيلياء معهم أحد من اليهود . وعلى أهل إيلياء أن يعطوا الجزية كما يعطي أهل المدائن . وعليهم أن يخرجوا منها الروم واللصوص . فمن خرج منهم فإنه آمن على نفسه وماله حتى يبلغوا مأمنهم ، ومن أقام منهم فهو آمن وعليه مثل ما على أهل إيلياء من الجزية . ومن أحب من أهل إيلياء أن يسير بنفسه وماله مع الروم ويخلي بيعهم وصلبهم فإنهم على نفسهم وعلى بيعهم وصلبهم حتى يبلغوا مأمنهم . ومن كان بها من أهل الأرض فمن شاء منهم قعد وعليه مثل ما على أهل إيلياء من الجزية ، ومن شاء منهم سار مع الروم ، ومن شاء رجع إلى أهله . وأنه لا يؤخذ منهم شيء حتى يحصد حصادهم . وعلى ما في عهد هذا الكتاب عهد الله وذمة رسوله وذمة الخلفاء وذمة المؤمنين إذا أعطوا الذي عليهم من الجزية » . وختم عمر الكتاب بتوقيعه ثم شهد عليه خالد بن الوليد ، وعمرو بن العاص ، وعبد الرحمن بن عوف ومعاوية بن أبي سفيان الذي كتبه بيده عام ١٥ هـ .

« وقد منحت نفس الشروط من المسلمين إلى سكان المدن الأخرى في جميع أنحاء المحافظات التي اجتمعت تحت راية الإسلام ، وهي دمشق ، والحيرة ،

وانات بواسطة خالد بن الوليد ، وبعلبك وهمساند وحماة بواسطة أبي عبيدة ابن الجراح ، والرجاء بواسطة إياد بن غنم طبقاً لتقرير البلاذري في فتوح البلدان» .

«وقد منح أبو عبيدة شروطاً مماثلة للسامريين في نابلس . وتلك الشروط تمثل جوهر الذمة التي تحكم العلاقات المقبلة بين المسلمين وغير المسلمين . وبصفة أساسية ،،فقد ضمنت الأمن للأشخاص والممتلكات ، والحق في ممارسة الديانات غير الإسلامية ، والحفاظ على المؤسسات العامة التي لديهم أياً كانت ، مثل الكنائس ، والمدارس التي دائماً ما كانت تلحق بالكنائس .»(٣)

الأمر الثالث : أن جانباً من قضية الشعائر والمعابد ظل محكوماً باعتبارات النظام العام والشعور أو الذوق العام ، وتلك مسألة تقديرية قد يختلف فيها الرأي باختلاف الزمان والمكان ، فضلاً عن تعذر وضع صيغة ثابتة ومحددة لإحكام معالجتها . غير أنه يمكن أن يقال هنا ان الأقلية ـ وقد كفلت لها حرية العبادة كقاعدة ـ ينبغي أن تتصرف في ممارسة عبادتها ، بالشكل الذي لا يجرح الشعور العام والذوق العام للأغلبية . وهو ما سوف نناقشه تفصيلاً فيما بعد(٤) .

غير أن للسير توماس أرنولد ، شهادة في هذا المقام ، يقول فيها « يختلف فقهاء المسلمين في هذه المسألة (بناء الكنائس) اختلافاً بيناً ، من أكثر المذاهب تسامحاً ، وهو المذهب الحنفي ، الذي يعلن أنه على الرغم من أن بناء الكنائس ومعابد اليهود في الديار المصرية مخالف للشرع (؟) إلا أنه يمكن إصلاح ما كان قائماً ، إذا ما خرب أو اعتراه البلى ، كما يجوز بناء كنائس ومعابد يهودية في القرى والضياع التي لا تظهر فيها الشعائر الإسلامية ـ إلى أكثر المذاهب تشدداً وهو المذهب الحنبلي ، الذي يرى أنه لا يجوز بناؤها ولا إصلاحها إذا ما تهدمت أو أصابها التلف ، ورأى بعض الفقهاء أن المزايا قد اختلفت تبعاً لما منحتهم المعاهدات إياه من حقوق . ففي المدن التي أخذت عنوة لا يصح للذميين أن يقيموا فيها دوراً للعبادة ، أما إذا أبرمت معاهدة تنص على ذلك ، فقد سمح لهم ببناء كنائس ومعاهد يهودية جديدة» .

ويضيف السير أرنولد بعد ذلك ملاحظة لافتة للنظر يقول فيها «إن هذه الفتاوى ككثير من بحوث الفقهاء المسلمين ، كانت ضعيفة الصلة بالحقائق الواقعية .

فربما اتفق أصحاب المذاهب لسبب أو آخر على أن الذميين لا يسمح لهم أن يبنوا دوراً للعبادة في المدن التي أسسها المسلمون ، ولكن السلطة المدنية (بفتوى من فقيه مصر الليث بن سعد) أباحت للقبط أن يبنوا كنائس في القاهرة ، العاصمة الجديدة . كما سمح للمسيحيين أن يؤسسوا في بعض المدن الأخرى ، كنائس وأديرة جديدة »[٥] .

ومن الوقائع الطريفة في هذا الصدد ، ما يرويه آدم ميتز في كتابه عن الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري (٧٢٥ م) أن الكنيسة الرسمية منعت نصارى أرمينية في ذلك الوقت المبكر من دق النواقيس . (الكنيسة الانجليزية فعلت نفس الشيء مع الكاثوليك حتى القرن التاسع عشر ، ولا يزال الاجراء مطبقاً حتى الآن مع البروتستانت في إسبانيا وصقلية) . وكثيراً ما كان رجال الشرطة المسلمون يتدخلون بين الفرق النصرانية لمنعهم من المشاجرات ، حتى عين حاكم انطاكية في القرن الثالث الهجري رجلاً يتقاضى ثلاثين ديناراً من النصارى في الشهر ، وكان مقره قرب المذبح ، وعمله أن يمنع المتخاصمين من قتل بعضهم بعضاً .

ويروي ميتز أنه في سنة ٢٠٠ هـ - ٨١٥ م أراد الخليفة المأمون أن يصدر كتاباً لأهل الذمة يضمن لهم حرية الاعتقاد وحرية تدبير كنائسهم ، بحيث يكون لكل فريق منهم مهما كانت عقيدتهم ، ولو كانوا عشرة أنفس ، أن يختاروا بطريقهم ، ويعترف له بذلك . ولكن رؤساء الكنائس هاجوا وأحدثوا شغباً ، فعدل المأمون عن إصدار الكتاب .

تصنيف وليس تمييزاً

بعد ذلك يجيء دورنا مع المطلب الثاني للأقلية ، وهو : المساواة في الحقوق والواجبات مع الأغلبية .

هنا تتدخل النصوص الشرعية ، ولا تدع مجالاً للبس في تقرير الأساس والمبدأ ، حيث نواجه بحشد الآيات القرآنية والأحاديث التي تضع الجميع منذ البداية ليس فقط على قدم المساواة ، بل تؤكد أصلهم الواحد ، مشددة على كرامة الإنسان وحصانته ، وهو ما فصلناه من قبل في مواضع متعددة .

وإضافة إلى عنصري الأصل الواحد وحصانة الآدمية لذاتها ، يطرح التصور

الإسلامي دعامة أخرى لها دورها ، هي اعترافه بأنبياء اليهود وبالمسيح عليه السلام . فأضاف الإسلام في أسس التعامل مع الآخرين وشيجة إيمانية ، إلى جانب الوشيجة الإنسانية .

«وبقبوله لأنبياء اليهود وللمسيح ، فإن الإسلام قد حد من كافة الفروق بينه وبين تلك الديانات ، وجعلها مجرد اختلافات داخلية ، قد تكون راجعة للفهم الإنساني ، أكثر من كونها راجعة لله أو دين الله . وبذلك فإنه قد قلل الهوة بين المسلمين واليهود والمسيحيين إلى أقل حد ممكن . فقد جعل الفارق بالنسبة للديانات الثلاث فارقاً داخلياً »(٦) .

إن الأساس القوي للمساواة قائم في نصوص القرآن والسنة ، حتى يكاد يصبح بدوره من مسلمات التصور الإسلامي للعلاقة مع الآخرين . فحديث رسول الله : من آذى ذمياً فليس منا ، أو فأنا خصيمه يوم القيامة ، لا ينصب فقط على ما يتصوره البعض إيذاء مادياً أو جسدياً ، ولكنه يشمل أيضاً الإيذاء المعنوي ، الذي يقوم أساساً على احترام الشعور والكرامة . ولفظ الإيذاء استخدم في القرآن الكريم في عدة معاني ، بينها إيذاء الشعور ، ففي مقام توجيه المسلمين إلى التأدب والتوقير في معاملة النبي ، ودعوتهم إلى عدم دخول بيته بغير إذن ، يقول الله تعالى «إن ذلكم كان يؤذي النبي فيستحي منكم» (الأحزاب من الآية ٥٣) .

ثم ، ألا تؤكد هذه المساواة تلك القاعدة الفقهية التي تقرر أن «لهم ما لنا وعليهم ما علينا» ، وكلمة الإمام علي «أنهم قبلوا عقد الذمة لتكون أموالهم كأموالنا ودماؤهم كدمائنا»(٧) ، ثم قول واحد من مشاهير الفقهاء هو السرخسي «ولأنهم قبلوا عقد الذمة ، لتكون أموالهم وحقوقهم كأموال المسلمين وحقوقهم»(٨) .

وانطلاقاً من هذا المفهوم ـ يروي يحيى بن آدم القرشي في كتابه «الخراج» ص ٥٥ ـ حكى أن رجلاً من المسلمين قتل رجلاً من أهل الكتاب ، فرفع الأمر إلى النبي ﷺ فقال ـ أنا أحق من وفى بذمته ، ثم أمر به فقتل .

وفي هذا السياق قال عبد الله بن مسعود ـ كما يسجل صاحب الخراج ـ من كان له عهد أو ذمة فديته دية المسلم . وبهذا جرى العمل طوال عهد النبي ﷺ وخلفائه الراشدين . إذا اعتدى مسلم على ذمي ، فديته مساوية للدية المقررة للمسلم .

وقد ذهب الفقه الإسلامي مدى أبعد في هذا الاتجاه ، فلم يكتف بتقرير

المساواة بين المسلمين وغيرهم ، بل زاد على ذلك أن أعطى غير المسلمين حق مباشرة التصرفات التي تتعارض مع ما تقضي به الشريعة الإسلامية ، ما دامت شرائعهم ودياناتهم تسمح بها . وإباحة الخمر وتربية الخنزير هما أبرز مثال على ذلك . وافتوا بأنه إذا أتلف أحد من المسلمين خمر الذمي أو خنزيره كان عليه غرمه . وفي «الدر المختار» ، «ويضمن المسلم قيمة خمره وخنزيره إذا أتلفه»(٩) .

وثمة ملاحظة يوردها الدكتور عبد الكريم زيدان ، هي أن مصدر الحقوق والواجبات للذميين هو القانون الإسلامي ، أي الشريعة الإسلامية ، وليس مصدرها القانون الداخلي لدولة أخرى . ومن ثم فإن هذه الحقوق والواجبات لا تتأثر مطلقاً بسوء معاملة الأقليات غير المسلمة في الدول غير الإسلامية . فلا يجوز لدار الإسلام أن تسيء معاملة الأقليات غير المسلمة في إقليمها ، بحجة الأخذ بقاعدة المعاملة بالمثل ، لأن هذه القاعدة تقف ولا يعمل بها ، ما دامت تتضمن ظلماً وانتقاصاً لحقوق غير المسلم التي قررتها له الشريعة الإسلامية ، التي من قواعدها الآية الكريمة : ولا تزر وازرة وزر أخرى(١٠) .

إن هذا التأكيد على قيمة المساواة ، لا بد أن يقابله تحديد لمعنى المساواة . ذلك أننا لا نتحدث هنا عن فكرة رومانسية أو قيمة مطلقة ومجردة ، إنما نحن بصدد قيمة اجتماعية ، تنشد مثلاً أعلى بغير شك ، لكنها تظل محكومة بخريطة الواقع ، ومزروعة في أرض البشر .

إن حق الأغلبية في أن تحكم ـ مثلاً ـ لا يخل بقاعدة المساواة بأي حال . وهو الأساس الذي تقوم عليه الديمقراطيات الغربية . والأمريكيون يصوغون القضية في التعبير الشائع ، «حكم الأغلبية وحقوق الأقلية» (Majority rule, Minority rights) . بل إن العرف الأمريكي يذهب في قمة الديمقراطيات الغربية إلى اشتراط أن يكون الرئيس من فئة ذات مواصفات محددة ، تعرف باسم «واسب» (W. A. S. P.)(١١)ـ وهي اختصار لمواصفات : أبيض وأنجلو سكسوني ، وبروتستانتي .

وقيام الدولة على العقيدة يرتب نتيجة بديهية أخرى هي حق الدولة في أن تستخدم كوادرها على رأس المواقع ذات الصلة ـ البعيدة والقريبة ـ بتلك العقيدة ، فضلاً عن حقها في أن تصون خصوصيات المؤمنين بعقيدتها ، عن طريق إدارة

ومباشرة تلك الخصوصيات من خلال كوادرها المؤهلة للقيام بتلك المهام .

إن انتقال الرئاسة الأمريكية من حزب إلى حزب ، يقضي حسب العرف الأمريكي ، بأن يقدم حوالى ألفين من الموظفين الكبار في الإدارة السابقة استقالاتهم إلى الرئيس الجديد ، حتى يتسنى له أن يعيد بناء إدارته الجديدة بأكبر قدر من التوافق والانسجام . وليس مفترضاً هنا أن موظف الحزب الذي تقلد الرئاسة أفضل من موظف الحزب الذي ترك الحكم ، ولكن لأن الحزب الجديد يتبنى سياسة معينة ، ومن حقه أن يعيد بناء الإدارة الأمريكية بالشكل الذي يخدم هذه السياسة .

والدول الاشتراكية نموذج آخر ، فكونها قائمة على اللينينية الماركسية ، رتب نتيجة منطقية هي اتجاه هذه الدول إلى دفع كوادرها إلى جميع مواقع القيادة والتوجيه في الدولة ، ما اتصل منها بالعقيدة وما انفصل . حتى ان أعضاء الحزب لهم الأولوية ليس فقط في تولي المناصب في الإدارة والسياسة ، بل انهم يتمتعون بميزة الأولوية هذه حتى في الحصول على السلع الاستهلاكية !

وإن كنا لا نقر أن تصل الأمور إلى هذا المدى ، لكننا نتفهم الفكرة الأساسية في هذا التوجه ، التي تقضي بحق الدولة التي تقوم على العقيدة ـ أياً كانت ـ في أن تسلم مقاليد الأمور فيما يتصل بالتوجيه إلى المؤهلين المؤمنين بتلك العقيدة .

وقد يساعدنا ذلك على فهم موقف الإسلام من تلك القضية الدقيقة . فهو إذ يقر بالمساواة ويؤكدها فيما يتعلق بالجميع ، إلا أنه يقبل استثناءات ترد على هذه القاعدة ، يفرق فيها بين المسلم وغير المسلم ، ليس انطلاقاً من أفضلية المسلم على غيره ، ولكن استيفاء لشروط معينة في مواقع بذاتها ، تفترض أن اعتناق الفرد للإسلام ، عنصر يوفر قدراً أكبر من التوافق والانسجام ، والمصلحة بالتالي . واشتراط الإسلام هنا هو من قبيل مواصفات ومؤهلات الوظيفة وينبغي ألا يحمل باعتباره انحيازاً يقوم على التفرقة الدينية أو الطائفية .

أي أن ذلك يتم في إطار التصنيف (Classification) ، وليس التمييز (Discrimination). والتصنيف لا يتعارض مع المساواة ، لكن التمييز يتعارض مع العدل .

وإذا كان مقبولاً أن يعاد تعيين ألفي موظف كبير في الإدارة الأمريكية مثلاً ، لمجرد انتقال الإدارة من رئيس إلى رئيس لكي يضع الرئيس الجديد في المواقع

الحساسة من هم على التزام شخصي بسياسته ، فلا بد أن يكون مقبولاً أيضاً أن تعطي الدولة الإسلامية حق تعيين كوادرها في المواقع التي تفترض في شاغليها التزاماً شخصياً بالإسلام .

وإذا أثيرت هنا مسألة تبادل المواقع بين الأحزاب في الديمقراطيات الغربية ، وكون القيادة والصدارة ليست حكراً على حزب بذاته ، الأمر الذي يتيح للآخرين فرصاً مماثلة ، فإن ردنا على هذه النقطة يتمثل في تساؤل واحد هو : أليست «الأغلبية» هي التي تحكم في النهاية ؟

إن التفرقة بين البشر فيما هو دنيوي حسب اعتقادهم أو جنسهم أو لونهم ليس من منهج القرآن في شيء . إذ القاعدة هي المساواة ، والجميع في ديار الإسلام «أمة واحدة» ، والخلق كلهم عيال الله ، بالتعبير النبوي ، فضلاً عن أن الناس خلقوا «من نفس واحدة» ، بالتعبير القرآني ، وهو ما سبق تفصيله من قبل .

وهي حكمة إلهية لها مغزاها الكبير ، أن يحرص القرآن الكريم في كل موضع يتضمن اشارة إلى تفضيل فئة على فئة ، أن يذكر العلة بوضوح ، إذ التفضيل هنا استثناء على القاعدة المقررة ، واجب الإيضاح والتفصيل ، حسماً للبس وسوء الفهم . وهذا المعنى تؤكده آيات عديدة ..

– الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض وبما أنفقوا (النساء – ٣٤) .

– فضل الله المجاهدين بأموالهم وأنفسهم على القاعدين درجة (النساء – ٩٥) .

– والله فضل بعضكم على بعض في الرزق (النحل – ٧١) .

– تلك الرسائل فضلنا بعضهم على بعض ، منهم من كلم الله (البقرة – ٢٥٣) .

وهكذا يظل التفضيل ، إذا حدث ، محصوراً في نطاق محدد ، وبعلة محددة .

لبس في آيات ثلاث

غير أن هناك بعض الكتاب والفقهاء يحتج بثلاث آيات في القرآن الكريم ، في دعوتهم إلى تفضيل المسلمين على غيرهم في إدارة المجتمع الإسلامي بوجه عام ، وفي كافة مرافقه وأنشطته . والآيات الثلاث هي :

(١) لا يتخذ المؤمنون الكافرين أولياء من دون المؤمنين ، ومن يفعل ذلك فليس من الله في شيء إلا أن تتقوا منهم تقاة ، ويحذركم الله نفسه وإلى الله المصير . (آل عمران ـ ٢٨) .

(٢) يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا بطانة من دونكم لا يألونكم خبالاً ودّوا ما عنتم وقد بدت البغضاء من أفواههم وما تخفي صدورهم أكبر قد بينا لكم الآيات إن كنتم تعقلون (آل عمران ـ ١١٨) .

(٣) يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى أولياء (المائدة ـ ٥١) .

(حتى يذكر الأستاذ ترتون في كتابه أهل الذمة في الإسلام (ص ٢٣) أن الخليفة عمر بن عبد العزيز استند إلى الآية الثانية وهو يكتب إلى عماله في مختلف الأقاليم حتى لا يولوا أمور المسلمين أحداً من أهل الذمة)(١٢) .

ومن التيارات الإسلامية المعاصرة ، من يتشدد في معاملة غير المسلمين ، مستنداً إلى تلك الآيات ، فيما يعتبرونه دعوة إلى عدم «موالاة الكافرين» .

غير أن أي قراءة لسياق النصوص القرآنية ، قبل وبعض تلك الآيات ، تقودنا على الفور إلى أنه لا صلة البتة بين هذه الآيات ، والتعامل العادي مع غير المسلمين في المجتمع الإسلامي . «فهي جميعاً واردة في المعتدين على الإسلام ، والمحاربين لأهله ، وتنفير أفراد الأمة من خصومها واجب يتجدد في كل عصر»(١٣) .

فالآية الأولى (لا يتخذ المؤمنون الكافرين أولياء ....) تقول للمؤمنين ما معناه : لا تتخذوا أيها المؤمنون الكفار (أهل الكتاب ليسوا معنيين بالخطاب هنا) ظهراً وانصاراً توالونهم على دينهم ، وتظاهرونهم على المسلمين من دون المؤمنين ، وتدلونهم على عوراتهم . فإنه من يفعل ذلك فليس من الله في شيء . يعني بذلك ، فقد برئ من الله ، وبرئ الله منه بارتداده عن دينه ، ودخوله في الكفر . إلا أن تتقوا منهم تقاة ، إلا أن تكونوا في سلطانهم فتخافوهم على أنفسكم ، فتظهروا لهم الولاية بألسنتكم ، وتضمروا لهم العداوة ، ولا تشايعوهم على ما هم عليه من الكفر ، ولا تعينوهم على مسلم بفعل(١٤).

أما الآية الثانية (يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا بطانة من دونكم ...) ففيها «نهى الله المؤمنين أن يتخذوا بطانة ممن قد عرفوه بالغش للإسلام وأهله ، والبغضاء إما بأدلة ظاهرة دالة على أن ذلك من صفتهم ، وإما بإظهار الموصوفين بتلك

العداوة ، والشنآن والمناصبة لهم .. (ومن لم يثبت في حقهم ذلك) فغير جائز أن يكونوا نهوا عن مخالفته ومصادقته»[١٥] .

«وأنت ترى أن هذه الصفات التي وصف بها من نهى عن اتخاذهم بطانة ، لو فرض أن اتصف بها من هو موافق لك في الدين والجنس والنسب ، لما جاز لك أن تتخذه بطانة لك ، إن كنت تعقل ... (بينما) خفي على بعض الناس هذه التعليلات والقيود فظنوا أن النهي عن المخالف في الدين مطلقاً»[١٦] .

والآية الثالثة (يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى أولياء ..) فيكفينا ما يقول في شرحها الشيخ محمد الغزالي[١٧] : يجيء أحدهم إلى هذه الآية ، فيبترها عما قبلها وما بعدها ، ويفهم منها أن الإسلام ينهى نهياً جازماً عن مصادقة اليهود والنصارى ، ويوجب قطع علائقهم . ويهدد المسلم الذي يصادقهم بأنه انفصل عن الإسلام والتحق باليهودية والنصرانية . والمعنى بهذا التعميم باطل . والآيات اللاحقة بهذه الآية ، المرتبطة بها في موضوعها ، تحدد الموضوع بجلاء لا يحتمل خلطاً .

ثم يضيف الشيخ الغزالي قائلاً إن الآيات نزلت تطهيراً للمجتمع الإسلامي من ألاعيب المنافقين ، ومن مؤامراتهم التي تدبر في الخفاء لمساعدة فريق معين من أهل الكتاب ، أعلنوا على المسلمين حرباً شعواء ، واشتبكوا مع الدين الجديد في قتال ، هو بالنسبة له قتال حياة أو موت . فاليهود والنصارى في هذه الآية قوم يحاربون المسلمين فعلاً ، وقد بلغوا في حربهم منزلة من القوة جعلت ضعاف الإيمان يفكرون في التحبب إليهم والتجمل معهم ، فنزلت هذه الآية ، ونزل معها ما يفضح نوايا المتخاذلين في الدفاع عن الدين الذي انتسبوا إليه : «فترى الذين في قلوبهم مرض يسارعون فيهم ، يقولون نخشى أن تصيبنا دائرة ، فعسى الله أن يأتي بالفتح أو أمر من عنده ، فيصبحوا على ما أسروا في أنفسهم نادمين» (المائدة ـ ٥٢) .

ثم تستطرد الآيات في توصية المؤمنين بتدعيم صفوفهم أمام المتربصين والمتهجمين ، تطالبهم بمقاطعة المحاربين للإسلام من أهل الكتاب ، مسوغة هذه المقاطعة بأنها رد للعدوان . «يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا الذين اتخذوا دينكم هزواً ولعباً من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم والكفار أولياء ، واتقوا الله إن كنتم مؤمنين . وإذا ناديتم إلى الصلاة اتخذوها هزواً ولعباً» (المائدة ٥٧ ـ ٥٨) .

ويتساءل الشيخ الغزالي بعد هذا الإيضاح : هل هناك ضير على دين ما ، إذا منع أتباعه من مصادقة الذين يتهكمون بتعاليمه ، ويسخرون من شعائره ؟

ولأجل السياق الذي نحن بصدده أضيف تساؤلاً آخر : هل حقاً تشكل هذه الآيات قيداً على اشتراك غير المسلمين في تسيير شؤون ومرافق الدولة الإسلامية ؟

إن تفاسير الآيات وشروحها تقول إنها جميعاً لا تضع قيداً على حركة وممارسات الآخرين من المسالمين ، غير المعتدين ولا المتآمرين .

ورحلة التاريخ الإسلامي تقول إن تلك الآيات لم تشكل ـ بوجه عام ـ قيداً يذكر على عطاء الآخرين وإسهامهم في مختلف نشاطات الإدارة الإسلامية . حتى إن ترتون يذكر في كتابه «أهل الذمة في الإسلام» أنه عندما ولي الحكم الخليفة الأموي سليمان بن عبد الملك كان المسلمون يتولون في الحكومة الوظائف الثانوية التي لا يعتد بها (ص ٢٤) وأن الدواوين حتى زمن أبيه عبد الملك بن مروان ، كانت تدون باليونانية والفارسية والقبطية دون العربية (ص ٢٠) .

وإزاء تولي النصارى قيادة جيوش المسلمين في بغداد والأندلس ، قال علي بن عيسى من وزراء العباسيين ، لأبي الحسن بن الفرات الوزير : أما اتقيت الله في تقليدك جيوش المسلمين رجلاً نصرانياً ، وجعلت أنصار الدين وحماة البيضة يقبلون يده ويمتثلون أمره ! فقال له : ما هذا شيء ابتدأته ولا ابتدعته . وقد كان المستنصر بالله قلد الجيش إسرائيل النصراني كاتبه . وقلد المعتضد بالله مالك بن الوليد النصراني كاتب بدر ذلك . فقال له علي بن عيسى : ما فعلا صواباً . فكان رده : حسبي الأسوة بهما ، وإن أخطأا على زعمك[١٨] .

وحدث في بغداد أن دخل أحد الوزراء النصارى ، واسمه عبدون بن صاعد ، على القاضي اسماعيل بن إسحاق ، فوقف له مرحباً به ، ولاحظ القاضي أن الشهود وبقية الحاضرين أنكروا عليه هذا العمل . فلما خرج الوزير ، قال لهم اسماعيل «قد علمت أفكاركم . وقال الله تعالى : لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم» . وهذا الرجل يقضي حوائج المسلمين ، وهو سفير بيننا وبين خليفتنا وهذا من البر . فآمن السامعون على قوله وبه[١٩] .

الهوامش

(١) نهاية الأرب جـ ٢ ص ١٦٩ .

(٢) انظر فصل لاحق بعنوان « شبهات وأباطيل » .

(٣) د . اسماعيل الفاروقي ـ حقوق غير المسلمين في الدولة الإسلامية ـ دراسة نشرتها مجلة المسلم المعاصر عدد ٢٦ لسنة ١٩٨١ .

(٤) انظر فصل «شبهات وأباطيل» .

(٥) السير توماس أرنولد ـ الدعوة إلى الإسلام ـ ص ٨٤ .

(٦) د . اسماعيل الفاروقي ـ حقوق غير المسلمين في الدولة الإسلامية .

(٧) البدائع للكاساني ـ جـ ٧ ص ١١١ .

(٨) شرح السير الكبير للسرخسي ـ جـ ٣ ص ٣٥٠ .

(٩) أبو الأعلى المودودي ، نظرية الإسلام وهديه ـ ص ٣٤٤ ، نقلاً عن الدر المختار جـ ٣ ص ٢٧٣ .

(١٠) من بحث للدكتور عبد الكريم زيدان حول حقوق الأقليات في المجتمع الإسلامي ـ قدم إلى ندوة حقوق الإنسان في الإسلام التي عقدت بالكويت في ديسمبر ١٩٨٠ .

(١١) ونلاحظ أن هذا الشرط قد تم التخلي عنه بانتخاب أول رئيس كاثوليكي ، وهو الرئيس جون كنيدي .

(١٢) نقل الأستاذ ترتون هذه الرسالة عن الكندي في كتابه الولاة والقضاء ص ٦٠ ، وابن عبد الحكم في سيرة سيدنا عمر بن عبد العزيز ص ١٦٥ .

(١٣) محمد الغزالي ـ التعصب والتسامح بين المسيحية والإسلام ص ٤٠ .

(١٤) ابن جرير الطبري ـ جامع الأحكام جـ ٣ ص ٢٢٨ .

(١٥) جامع الأحكام ـ جـ ٤ ص ٦٣ .

(١٦) تفسير المنار للشيخ محمد عبده ـ تأليف محمد وشيد رصا : جـ ٤ ص ٦٨ .

(١٧) التعصب والتسامح بين المسيحية والإسلام ص ٤١ .

(١٨) محمد كرد علي ـ الإسلام والحضارة الغربية ـ جـ ١ ص ٢١٦ .

(١٩) أ . س . ترتون ـ أهل الذمة في الإسلام ـ ص ٢٦ .

الفصل السابع

كلمات ليست أخيرة

أكثر فقهاء المسلمين شغلوا بموضوع الامامة والخلافة ، لكن قليلين منهم من اهتم « بالأحكام السلطانية » في مجموعها . ربما لأن أول « شرخ » أصاب بناء الدولة والدعوة الإسلامية جاء من باب الخلافة ، منذ حدثت المواجهة الشهيرة في موقعة صفين بين علي ومعاوية . وربما لأن البعض تصور أن حسم قضية الخلافة والتفصيل في أمرها ، يحسم الأمر كله ، خاصة أن أكثر الكتابات الفقهية التي بين أيدينا دونت في مراحل مبكرة من التاريخ الإسلامي ، حيث لم تكن مشكلة الدولة المتعددة الولايات والأجناس والملل قد ظهرت بوضوح بعد ، الأمر الذي ظل معه الخليفة هو محور الاهتمام ومحط الأنظار . وكان جل الاهتمام به يتركز في الشروط الواجب توافرها فيه ، وهو ما كان يصنف تحت عنوان الامامة والولاية على المسلمين ، ثم عدله أو ظلمه ، وهو ما كان يصنف عادة في باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر .

ومع ذلك فإننا نستطيع أن نعثر على ضالتنا بين ذلك القليل الذي كتبه بعض الفقهاء حول إدارة الدولة الإسلامية ، في اجتهادات حاولوا فيها أن يستنبطوا وجهة نظر الشرع إزاء هذه القضية .

في استعمال الأصلح

فشيخ الإسلام ابن تيمية يضع إطاراً عاماً للموضوع في كتابه «السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية» ، التي قدم إليها بقوله «هذه رسالة مختصرة ، فيها جوامع من السياسة الإلهية والإنابة النبوية ، لا يستغني عنها الراعي والرعية ، اقتضاها من أوجب الله نصحه من ولاة الأمور »[1] .

وفي افتتاح رسالته يقول إنها «مبنية على آية الأمراء» في كتاب الله ، وهي قوله تعالى (إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها ـ وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل ..) النساء ٥٨ ـ ثم يضيف : وإذا كانت الآية قد أوجبت أداء الأمانات إلى أهلها ، والحكم بالعدل ، فهذان جماع السياسة العادلة ، والولاية الصالحة .

ويقول إن أداء الأمانات فيه نوعان ـ الولايات والأموال ، والنوع الأول هو ما يهمنا في السياق الذي نحن بصدده . وهو يقسمه إلى أربعة فصول . فصل في استعمال الأصلح ، وفيه آية سورة النساء التي نزلت بمناسبة واقعة محددة هي أنه لما فتح الرسول ﷺ مكة ، وتسلم مفاتيح الكعبة من بني شيبة ، طلبها منه العباس ، ليجمع بين سقاية الحاج وسدنة (خدمة) البيت ، فأنزل الله هذه الآية ، بدفع مفاتيح الكعبة إلى بني شيبة .

واعتماداً على القصة يقول ابن تيمية (ص ١٠) : فيجب على ولي الأمر أن يولي على كل عمل من أعمال المسلمين أصلح من يجده لذلك العمل . مستشهداً بالحديث النبوي «من ولي من أمر المسلمين شيئاً ، فولى رجلاً وهو يجد من هو أصلح للمسلمين منه ، فقد خان الله ورسوله» .. فيجب عليه ـ الحاكم ـ البحث عن المستحقين للولايات ، من نوابه على الأمصار ، من الأمراء الذين هم نواب ذي السلطان والقضاة ، ومن أمراء الأجناد ومقدمي العساكر الصغار والكبار ، وولاة الأموال من الوزراء والكتاب .. الخ .

ويضيف (ص ١٣) ، فإن عدل عن الأحق الأصلح إلى غيره ، لأجل قرابة بينهما ، أو ولاء عتاقة وصداقة ، أو موافقة في بلد أو مذهب أو طريقة أو جنس ، كالعربية والفارسية والتركية والرومية ، أو لرشوة يأخذها منه ، من مال أو منفعة ، أو غير ذلك من الأسباب ... فقد خان الله ورسوله والمؤمنين .

وبعد أن يحدد ابن تيمية قاعدة اختيار الأصلح ، يحاول في الفصل التالي أن يحدد معايير الاختيار ، قائلاً إن الولاية لها ركنان : القوة والأمانة ، استناداً إلى قوله تعالى (إن خير من استأجرت القوي الأمين) القصص ٢٦ ـ وقول صاحب مصر ليوسف عليه السلام (إنك اليوم لدينا مكين أمين) يوسف ـ ٥٤ ـ وقوله تعالى في صفة جبريل (انه لقول رسول كريم ذي قوة عند ذي العرش

مكين مطاع ثم أمين) التكوير ـ ١٩ ـ ٢٠ ـ ٢١ .

ويفصل ابن تيمية الأمر قائلاً (ص ١٩) ان : القوة في كل ولاية بحسبها ، فالقوة في امارة الحرب ترجع إلى شجاعة القلب ، وإلى الخبرة بالحروب والمخادعة فيها ، وإلى القدرة على أنواع القتال .. والأمانة ترجع إلى خشية الله ، وألا يشترى بآياته ثمناً قليلاً ، وترك خشية الناس .

وفي الفصل الثالث يتصدى شيخ الإسلام لمشكلة التطبيق ، في «قلة اجتماع الأمانة والقوة في الناس» . وتحت هذا العنوان يقول : اجتماع القوة والأمانة في الناس قليل ، ولهذا كان عمر بن الخطاب رضي الله عنه يقول : اللهم أشكو إليك جلد الفاجر ، وعجز الثقة . فالواجب في كل ولاية الأصلح بحسبها . فإذا تعين رجلان أحدهما أعظم أمانة ، والآخر أعظم قوة ، قدم أنفعهما لتلك الولاية ، وأقلهما ضرراً فيها .

فيقدم في إمارة الحروب الرجل القوي الشجاع ، وإن كان فيه فجور فيها ، على الضعيف العاجز ، وإن كان أميناً . كما سئل الامام أحمد بن حنبل ، عن الرجلين يكونان أميرين في الغزو ، وأحدهما قوي فاجر ، والآخر صالح ضعيف ، مع أيهما يغزى ؟ فقال : أما الفاجر القوي ، فقوته للمسلمين وفجوره على نفسه . وأما الصالح الضعيف ، فصلاحه لنفسه ، وضعفه على المسلمين ، فيغزى مع القوي الفاجر . وقد قال النبي ﷺ إن الله يؤيد هذا الدين بالرجل الفاجر ، وروى (بأقوام لا خلاق لهم) . فإذا لم يكن فاجراً ، كان أولى بامارة الحرب ممن هو أصلح منه في الدين ، إذا لم يسد مسده .

وفي الفصل الرابع يلخص ابن تيمية رأيه في أن معرفة الأصلح ، إنما يتم بمعرفة مقصود الولاية ، ومعرفة طريق المقصود . فإذا عرفت المقاصد والوسائل تم الأمر . فلهذا لما غلب على الملوك قصد الدنيا ، دون الدين ، قدموا في ولايتهم من يعينهم على تلك المقاصد (ص ٢٧) .

إن شيخ الإسلام ابن تيمية بهذه الخطوط العديدة التي رسمها للولايات ، يطرح معايير موضوعية للغاية في تقرير الأسس التي ينبغي أن تقوم عليها عملية الاختيار لمختلف مواقع المسؤولية ، والتي تلخصها كلمة «الأصلح» ، بصرف النظر عن المذهب أو القرابة أو الجنس . ويصل به مدى الرؤية النافذة حداً يدفعه إلى

قبول منطق الغزو مع القوي الفاجر ، إذا كان أصلح من غيره في قيادة الجيوش ، وطالما أنه في النهاية سيحقق للمجتمع مصلحته المرجوة .

الأحكام السلطانية

غير أن أهم الاجتهادات المبكرة واللافتة للنظر في موضوع إدارة الدولة الإسلامية ، كتاب ألفه قاضي القضاة أبو الحسن الماوردي البغدادي المتوفى عام ٤٥٠ هجرية ، بعنوان «الأحكام السلطانية والولايات الدينية» ، وفيه يطرح رؤية جديرة بالتأمل ، وإن كان عمرها حوالي ألف عام !

وهو يخصص الباب الأول لعقد الإمامة ـ التي يعتبرها «موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين ، وسياسة الدنيا» ، الأمر الذي كان طبيعياً معه أن يشترط في الامام أن يكون مسلماً . ثم يعقد فصلاً بعد ذلك «في تقليد الوزارة» ، ويقول : الوزارة على ضربين : وزارة تفويض ، ووزارة تنفيذ .

ويعرف وزارة التفويض ، فهي «أن يستوزر الامام من يفوض إليه تدبير الأمور برأيه ، وإمضاءها على اجتهاده . وليس يمنع (شرعاً) جواز هذه الوزارة» ، يدل على ذلك بقوله تعالى عن نبيه موسى عليه السلام ، «واجعل لي وزيراً من أهلي ، هارون أخي ، أشدد به أزري ، وأشركه في أمري» .

ويعقب على الآية بقوله : فإذا جاز ذلك في النبوة ، كان في الامامة أجوز . (ص ٢٢) وفي شروط تولي منصب وزير التفويض يرى الماوردي أن يعتبر فيه شروط الامامة ـ وأولها الإسلام ـ وإن أضاف شرطاً فوق ما هو مشروط للامامة هي «أن يكون من أهل الكفاية» .

«وأما وزارة التنفيذ فحكمها أضعف وشروطها أقل ، لأن النظر فيها مقصور على رأي الامام وتدبيره . وهذا الوزير وسط بينه وبين الرعايا والولاة ، يؤدي عنه ما أمر ، وينفذ عنه ما ذكر ويمضي ما حكم» . (ص ٢٥) .

وقد عدد الماوردي الفرق بين الوزارتين بقوله «ويكون الفرق بين هاتين الوزارتين بحسب الفرق بينهما في النظرين ، وذلك من أربعة أوجه : أحدها أنه يجوز لوزير التفويض مباشرة الحكم والنظر في المظالم ، وليس ذلك لوزير التنفيذ . والثاني أنه يجوز لوزير التفويض أن يستبد وينفرد بتقليد الولاة ، وليس ذلك لوزير

التنفيذ . والثالث أنه يجوز لوزير التفويض أن ينفرد بتسيير الجيوش وتدبير الحروب ، وليس ذلك لوزير التنفيذ . والرابع أنه يجوز لوزير التفويض أن يتعرف في أموال بيت المال يقبض ما يستحق له ، ويدفع ما يجب عليه ، وليس ذلك لوزير التنفيذ» . ص ٢٧ .

وبعدما عدد الماوردي سبعة شروط في وزير التنفيذ ، أولها الأمانة وسابعها ألا يكون من أهل الأهواء ، يقول : «ويجوز أن يكون هذا الوزير من أهل الذمة ، وإن لم يجز أن يكون وزير التفويض منهم» .

والشرط الوحيد الذي يضعه في هذا الصدد هو : «ألا يستطيلوا (يتجاوزوا) فيكونون ممنوعين من الاستطالة» .

وإن شئنا «ترجمة» ما عناه الماوردي بوزيري التفويض أو التنفيذ ، بلغة معاصرة ، فإن وظيفة وزير التفويض أقرب إلى رئيس الوزراء في الأنظمة البرلمانية ، أما وزير التنفيذ فهو أقرب إلى الوزير العادي في الحكومة المركزية .

وبعد أن ينتهي من التفصيل في الوزارة ، ينتقل الماوردي إلى الوظائف الكبرى في الدولة ، مبتدئاً بأمراء الأقاليم أو حكامها . مفترضاً أن أمير الإقليم له صلاحيات كاملة في الحكم ، لذلك قرر أنه «تعتبر في هذه الإمارة الشروط المعتبرة في وزارة التفويض» . لأن الأمير هنا يباشر مهمته في الإقليم إما نائباً عن الخليفة ، أو نائباً عن وزير التفويض ، وله أن يعين وزير تنفيذ ، الأمر الذي تتسع معه صلاحياته في إدارة مجتمع المسلمين على المستوى الإقليمي ، وفي مقدمتها تطبيق الأحكام الدينية . مما دعا الماوردي إلى اشتراط صفة الإسلام فيه .

(جرى العرف ، مثلاً ، على أن يؤم الأمير المسلمين في صلاة الجمعة . ومن المفارقات التي حدثت في هذا الصدد ، ما حدث في زمن خلافة المأمون ، إذ كان هناك نصراني يدعى «بكام» من أثرياء «بورة» من أعمال مصر ـ يفترض أن له صلة بالحكم في الإقليم ـ كان إذا جاء يوم الجمعة ، لبس السواد ، وتقلد السيف وشد حوله المنطقة ، وامتطى حصانه ومضى إلى الجامع ، وبين يديه رجاله . حتى إذا بلغ باب المسجد وقف ، وأنفذ رسولاً مسلماً من قبله دخل الجامع وصلى بالناس .. وصاحبنا على حاله واقف بالباب !)[٢] .

من تقليد الامارة على البلاد ، ينتقل قاضي القضاة إلى الإمارة على الجهاد .

ولأنه جهاد في سبيل الله بالدرجة الأولى ، فقد افترض الماوردي أن الأمير على الجهاد أو قائد جيوش المسلمين ينبغي أن يكون مسلماً ، لذلك اشترط فيه شروط الإمارة ، فضلاً عن معرفته بتسيير الجيوش .

وفي الولاية على «حروب المصالح» ، وهو القتال الذي يدفع إليه المسلمون في حالات ثلاث : قتال أهل الردة (المرتدين عن الدين) ـ وأهل البغي (المنشقون والانفصاليون الذين خرجوا من طاعة الامام ومنعوا ما عليهم من الحقوق وتفردوا باجتباء الأموال وتنفيذ الأحكام ـ ص ٥٩) ـ والمحاربون (قطاع الطرق الذين شهروا السلاح بهدف أخذ الأموال وقتل النفوس) .. في هذه الحالات الثلاث ، أجاز الماوردي الاستعانة بالمعاهدين والذميين في قتال أهل الردة والمحاربين فقط . وهم الذين إما خرجوا عن دينهم أو خرجوا للإفساد في الديار . أما أهل البغي ، الذين يفترض أنهم مسلمون لم يذهبوا إلى إشهار السلاح في وجه السلطة الإسلامية ، فإن الماوردي لم يجز الاستعانة في أمرهم بغير المسلمين .

وفي شأن ولاية القضاء ، فلما كان العلم بالأحكام الشرعية واجباً ، في رأي الماوردي ، فقد اشترط الإسلام في القاضي ، فضلاً عن أنه افترض الإسلام شرطاً في جواز الشهادة ، استناداً إلى قوله سبحانه وتعالى (ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلاً) . وأورد رأي أبي حنيفة في اجازة قضاء غير المسلم بين أهل دينه .

ويفهم من كلام الماوردي أيضاً أن الإسلام شرط لتولي ولاية المظالم ، وقد كان الخليفة الأموي عبد الملك بن مروان أول من حدد يوماً لنظر مظالم الناس ، وهي الولاية التي يقصد بها : «قود المتظالمين إلى التناصف بالرهبة ، وزجر المتنازعين عن التجاحد بالهيبة . فكان من شروط الناظر فيها أن يكون جليل القدر ، نافذ الأمر ، عظيم الهيبة ، ظاهر العفة ، قليل الطمع ، كثير الورع ، لأنه يحتاج في نظره إلى سطوة الحماة وثبت القضاة ، فيحتاج إلى الجمع بين صفات الفريقين» (ص ٧٧) .

ووالي المظالم ليس قاضياً ، ولكنه حكم بين المتنازعين ووظيفته أقرب إلى التحكيم منها إلى القضاء . أي أنه لا يطبق أحكاماً شرعية ، ولكنه يوفق بين الناس فيما يتنازعون فيه من مشكلات . واشتراط الإسلام فيمن يتصدى لهذه الولاية

لا يقوم على معرفة بالأحكام الشرعية ، ولكنه يرجع إلى أن من شأن الوظيفة الخوض في خصوصيات المسلمين .

وثمة ولايات أخرى في تصنيف الماوردي ، تشترط الإسلام بطبيعتها مثل ولاية «النقابة على ذوي الأنساب» ، وهي «الموضوع على صيانة ذوي الأنساب الشريفة ، عن ولاية من لا يكافئهم في النسب ولا يساويهم في الشرف ، ليكون عليهم أحبى ، وأمره فيهم أمضى» . ويقصد بهؤلاء من ينتسبون إلى النبي عليه الصلاة والسلام ، الذين يسمونهم الأشراف في زماننا هذا .

ومن هذه الولايات التي يفترض الإسلام في شاغلها أيضاً ، الولايات على إقامة الصلوات ، والولاية على الحج .

وفيما يتعلق «بولاية الصدقات» ، أي مسؤولية جمع الزكاة ، فقد اعتبر الماوردي أن الأصل فيمن يتولاها أن يكون مسلماً إذا كان «من عمال التفويض» ، أي له الصلاحيات شبه الكاملة في تقديرها وتوزيع أنصبة المسلمين فيها ، باعتبارها عبادة والتزاماً إسلامياً . إلا أنه أجاز أن يكون جابي الزكاة من غير المسلمين «إذا كان في مال قد عرف مبلغ أصله وقدر زكاته» (ص - ١١٦) . ذلك أن جابي الزكاة يعد من عمال التنفيذ لا التفويض .

والتفرقة هنا فيها قدر من المنطق ، فحيث يحتاج الأمر إلى فقه ومعرفة بالقواعد المقررة في فريضة الزكاة ، فمن الطبيعي أن يشترط إسلامه من يشغل الوظيفة ، وحيث لا يحتاج الأمر إلى ذلك ، فإن الإصرار على شرط الإسلام لا مبرر له .

وفي أموال الفيء والغنيمة[٣] ، فقد اشترط الماوردي في حالة عموم الولاية ، أن يكون العامل مسلماً «مجتهداً في أحكام الشريعة» فضلاً عن كونه «مضطلعاً بالحساب والمساحة» . أما في حالة خصوص الولاية ، حيث الشرط المطلوب يكاد يدور حول «الاضطلاع بالحساب والمساحة» فقط دون الاجتهاد في الأحكام الشرعية ، فإن كانت معاملته فيه مع أهل الذمة كالجزية وأخذ العشر من أموالهم ، جاز أن يكون ذمياً ، وإن كانت معاملته فيه مع المسلمين كالخراج الموضوع على رقاب الأرضين ، إذا صارت في أيدي المسلمين ، ففي جواز كونه ذمياً وجهان (ص - ١٣٠) .

وقبل أن نحاول استقراء اجتهادات بعض المعاصرين من الباحثين في هذا

الموضوع نذكر بنقطتين هامتين :

ـ النقطة الأولى أن تلك اجتهادات صدرت قبل قرون عديدة ، حيث يفترض أن حدود الرؤية والمساحة أقل بكثير مما هو متاح لنا الآن . وإذا كان الامام ابن تيمية قد تحدث منذ حوالي سبعة قرون عن ضرورة اختيار الأصلح ، بمنطق شديد الموضوعية يطرح اللياقة والكفاءة (القوة والأمانة) معياراً لتولي الوظائف العامة ، فإن هذه الرؤية النافذة في ذلك الوقت المبكر تصلح أساساً جيداً لبناء الكثير مما هو إيجابي ، في محاولة بحث القضية من خلال رؤية معاصرة .

وإذا كان قاضي القضاة أبو الحسن الماوردي قد سجل في تفصيل مدهش ملاحظاته الذكية ـ في السياق الذي نحن بصدده ـ منذ حوالي ألف عام ، فإن استيعابنا لتلك الملاحظات يمكننا من أن نعالج القضية من منطلقات عادلة ومتقدمة إلى أبعد مدى .

ـ النقطة الثانية ، أنه إذا كان ابن تيمية قد طرح معياراً عاماً من خلال قراءة جيدة لنص قرآني وحيد ، فان الماوردي لم يستند إلى نصوص شرعية في مسألة الصلاحية للوظائف العامة بين المسلمين وغير المسلمين ـ إذ لم تتدخل النصوص في تلك التفاصيل التقديرية والمتغيرة ـ إنما استخدم الرجل عقله وضميره ووعيه بحقائق الأشياء . وهو الوعي الذي نفتقده في الكثير مما يطرح معادياً بغير مبرر لفكرة إشراك الآخرين في المسؤوليات العامة من خلال قراءة متعسفة للنصوص كما ذكرنا من قبل .

اجتهادات معاصرة

وفي اجتهادات الباحثين المعاصرين مستويات تعالج ما هو إطار عام لمعالجة الموضوع ، وما يذهب ـ على درب الماوردي ـ في التفصيل .

فالدكتور عبد الكريم زيدان ، أستاذ الشريعة بكلية الحقوق جامعة بغداد ، يرى «أن الذميين ، كقاعدة عامة كالمسلمين في الحقوق والواجبات» . إلا أن هذه القاعدة يرد عليها استثناء هو أن الدولة الإسلامية تشترط للتمتع ببعض الحقوق توافر العقيدة الإسلامية في الشخص ولا تكتفي بتبعيته لها[٤] . والواقع أن لا غرابة في هذا الاستثناء لأن الدول حرة في تنظيم تمتع الوطنيين بالحياة القانونية الداخلية ،

فقد تساوي بينهم وقد تفرق[٥] . ولا شك أن الدولة عندما تفرق بين الوطنيين في بعض الحقوق إنما تقيم هذه التفرقة على أساس اختلافهم في بعض الأوصاف التي تراها كافية لتبرير هذه التفرقة . والدولة الإسلامية تعتبر الوصف الديني هو الأساس المقبول للتمييز بين الوطنيين في بعض الحقوق ، لأنها محكومة بالإسلام ولا تملك الخروج على أحكامه . والإسلام يشترط للتمتع بهذه الحقوق المعينة توافر العقيدة الإسلامية في الشخص .

«والدولة الإسلامية كما تعتبر الوصف الديني مناط التمييز بين الوطنيين في بعض الحقوق ، تعتبر أيضاً هذا الوصف أساس التفرقة بين الوطنيين في بعض الواجبات كما يأمر الإسلام . فالزكاة مثلاً يلتزم بها المسلم دون الذمي ، والجزية يلتزم بها الذمي دون المسلم ، والجهاد بما فيه الدفاع عن دار الإسلام يجب على المسلم دون غيره وإن كان يمكن للذمي أن يساهم في هذا الواجب ويلتزم به» .

وفيما يتعلق بحق الانتخاب والترشيح ينقل الدكتور زيدان (ص ٨٣) قول الفقهاء من أنه يشترط فيمن ينتخب الامام (الخليفة) ما يشترط في الامام نفسه ، (يقول الماوردي بذلك) أي أن يكون مسلماً . وعلى هذا يكون حق انتخاب الامام مقصوراً على المسلمين ممنوعاً عن غيرهم . ويرى دعاة هذا الاتجاه «أنه لم يرو أحد قط أن واحداً من أهل الذمة اشترك في انتخاب الخليفة في عصر الخلفاء الراشدين (هذه الحجة ساقها الأستاذ المودودي وناقشناها من قبل) ، كما لم ينقل أن أهل الذمة أو واحداً منهم طالب بهذا الحق ، مما يدل على أن المفهوم لدى الجميع أن هذا الحق مقصور على المسلمين دون غيرهم» .

ويتساءل الدكتور زيدان : هل يجوز للذميين في الوقت الحاضر الاشتراك في انتخاب رئيس الجمهورية في الدول الإسلامية التي تأخذ بهذا النظام من الحكم ؟

وهو يرد على ذلك قائلاً : الظاهر لنا الجواز . لأن رئاسة الجمهورية في الوقت الحاضر ليست لها صبغة دينية كما كانت في السابق ، فليست هي ، إذن ، الخلافة التي يتحدث عنها الفقهاء وإن بقي لها شيء من معانيها . فرئاسة الجمهورية رئاسة دنيوية وليست هي خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا ، (وهو تعريف الماوردي للخلافة) وإذا كان الحال هكذا ، «فلا نرى منع الذميين من انتخاب رئيس الجمهورية قياساً على منعهم من انتخاب الخليفة

في العهود السابقة . وعلى هذا يجوز للذميين المشاركة في هذا الانتخاب لأنهم غير ممنوعين من المشاركة في شؤون الدولة الدنيوية» .

ويضيف الدكتور زيدان : أما انتخاب ممثليهم في مجلس الأمة وترشيح أنفسهم لعضويته فنرى جواز ذلك لهم أيضاً . لأن العضوية في مجلس الأمة تفيد إبداء الرأي وتقديم النصح للحكومة وعرض مشاكل الناخبين ونحو ذلك وهذه الأمور لا مانع من قيام الذميين بها ومساهمتهم فيها .

وفي بحثه الهام عن «حقوق غير المسلمين في الدولة الإسلامية»(٦) ، يقول الدكتور اسماعيل الفاروقي ، أستاذ علم الأديان المقارن بجامعة بنسلفانيا الأمريكية ، وقد ركز بحثه على الأوجه الاجتماعية والثقافية :

إن الدولة الإسلامية في تاريخها الطويل لحسن الحظ لم تعرف أبداً أي تفرقة بين مواطنيها في مجال النشاط الاقتصادي سواء كانوا مسلمين أم ذميين . لقد تمتع الذميون دائماً بحرية غير مقيدة لأداء جميع الوظائف . وفي الواقع فإنهم في جميع الحالات قد أصابوا نجاحاً يفوق نجاح المسلمين . فإن نصيبهم من إجمالي الناتج القومي كان دائماً يفوق نصيب المسلمين . وتلك علامات تشير إلى أن إسهامهم في إجمالي الناتج القومي يعد أكبر نسبياً من إسهام المسلمين ، وأن نتيجة مجهودهم الأكبر وجهدهم تعود بالتأكيد إليهم ليتمتعوا بثمارها .

وليس من الممكن الحد من كسبهم في أية ناحية ، وقد تتمثل مظاهر كسبهم تلك في مساكنهم ، ومبانيهم ، وملابسهم ، وأفراسهم ، وعرباتهم ، وطائراتهم وأثاثهم أو غير ذلك من مظاهر الحياة . وإذا حدث ذات يوم وتم منعهم من امتلاك أو امتطاء أفراسهم ، فإن ذلك يكون على أساس القيمة الحربية للفرس . ويمكن مضاهاة ذلك في الوقت الحاضر مع تحريم ركوب طائرات الفانتوم والميراج .

ويتساءل الدكتور الفاروقي : هل يستطيع الذميون أن يكونوا موظفين حكوميين أو ضباطاً في الجيش ، وإلى أي مدى يمكنهم التطلع إلى الارتفاع في السلطة ؟

ثم يرد قائلاً : إن الإجابة هي أنهم بالطبع يستطيعون أن يعملوا في أي هيئة حكومية يكون تدريبهم الشخصي قد أهلهم لها ، بما في ذلك الدفاع عن الدولة الإسلامية . ولكن من الممكن أن يستبعدوا فقط عن تلك المراكز التي يتطلب اتخاذ

القرارات فيها إلى وجود التزام شخصي بالإسلام . وتتمثل تلك الوظائف في السلطة القضائية التي يعهد إليها بإدارة الشريعة ، أو السلطة التنفيذية التي يعهد إليها بوضع السياسة العامة للدولة الإسلامية . وبالطبع فإنه لا يمكن لرئيس الدولة ـ الخليفة ـ أو وزرائه ـ أن يكونوا ذميين بسبب الأهمية الخطيرة للأحكام التي يصدرونها من أجل أمن ورخاء الدولة ككل.

وفيما يتعلق بالنشاطات الثقافية والاجتماعية ، يقول الدكتور الفاروقي : إن الذمي لديه الحق في تحقيق جميع القيم الاجتماعية والثقافية التي ترتبط مع هويته ، وهو الحكم الوحيد بالنسبة لظروف تحقيقها ، طالما أن مسرح أو مجال مثل ذلك التحقيق هو منزله أو مقره الشخصي ، وأن موضع الفعل هو شخصه ذاته أو الأشخاص في منزله . وحالما يتم تخطي تلك الحدود ، ويصبح التحقيق شيئاً عاماً ، أو يبتدئ في التأثير على أشخاص آخرين ، فإنه يقع في مجال القوة الكابحة للدولة الإسلامية . وإذا كان المسرح أو المجال ذمياً بصفة عامة ، مثلما في حالة القرية أو الحي الذي يكون كامل سكانه من غير المسلمين فإنه يكون من المشروع بالنسبة للتحقيق أن يتم بأسلوب عام . ولكن مثل ذلك التحقيق يجب أن يكون حذراً حتى لا يحدث في أي وقت أن ينتهك العاطفة العامة للمسلمين .

غير أن الدكتور محمد فتحي عثمان ، يطرح اجتهاداً آخر (٧) يعقب فيه على ما أثاره الماوردي في الأحكام السلطانية . ويختار لذلك منهج الماوردي في تقسيم الوزارات على ما هو تفويض وتنفيذ . فهو يقول إنه « في أيامنا لا تنعقد وزارة التفويض لشخص واحد ، وإنما تنعقد لهيئة هي مجلس الوزراء ، يرأسها رئيس الوزراء . أو هي « الحكومة » ويرأسها رئيس الحكومة .. ومن ثم ، لا يكون هناك محذور في تولي واحد أو أكثر من غير المسلمين ، في ظل نظام برلماني . أما بالنسبة للنظام الرئاسي وما إليه من الملكية التي يحتفظ فيها الملك بسلطة رئيس الحكومة ، فالأمر واضح في تولي غير المسلم أي منصب من مناصب الوزراء أو السكرتيرين ، دون أي إشكال . »

ثم يضيف الدكتور عثمان قوله : وإذا كان تولي الذمي لمنصب وزارة التنفيذ قد وسع الماوردي ، فضلاً عن أنه حدث في واقع التاريخ الإسلامي ، فكم كان من الواجب أن يدفعنا ذلك لتقرير حقوق الذمي في الانتخاب والترشيح دون

تردد . أما تحفظ الماوردي «إلا أن يسقطوا فيكونوا ممنوعين من الاستطالة» فإن القواعد القانونية العامة كفيلة بمراعاته ، وهي تمنع من إساءة استعمال السلطة ، وتوجب احترام الدستور أو القانون الأساسي الأعلى . وهو في دولة الإسلام احكام الشريعة الإسلامية القطعية .

ويقول : والحق أن كثيراً مما يجوز ولا يجوز للأقليات توليه من المناصب ، يمكن الاستئناس فيه بسوابق العمل في الدول المختلفة . فوجود الأقليات ليس مما تنفرد به دولة الإسلام ، وتحديد مناصب قيادية معينة للغالبية ليس مما تنفرد به دولة الإسلام . وإنما قد تكون لطبيعة الدولة الإسلامية وخصائصها آثار في هذا المجال : فلا يتصور مثلاً أن يكون رؤساء الدولة والحكومة والسلطة التشريعية والمحكمة العليا في الدولة الإسلامية من غير المسلمين (رغم أن ذلك حدث في مصر الحديثة ثلاث مرات : عندما تولى نوبار باشا وهو مسيحي رئاسة الوزارة سنة ١٨٧٨ ، كما تولى بطرس باشا غالي المنصب ذاته عام ١٩٠٨ ، وفي عام ١٩١٩ أسندت رئاسة الوزارة لقبطي ثالث ، هو يوسف وهبه باشا) كما لا يتصور أن يكون هؤلاء من غير المسلمين في أية دولة علمانية ديمقراطية غربية ، بل من غير المسيحيين اتباع مذهب الغالبية بالذات في أكثر الأحوال (في الولايات المتحدة جرى العرف على انتخاب رئيس بروتستانتي ورئيس الوزراء في بريطانيا بروتستانتي بالضرورة) .

وفيما يتعلق بولاية القضاء فمن المقبول ـ كما يقول الدكتور فتحي عثمان ـ أن يكون غير المسلم قاضياً جنائياً ، وبخاصة إذا لوحظ أن غالب الأحكام هي من باب التعزير الذي تقرره السلطة التشريعية ، أو يترك في نطاق ما للقاضي عند تقرير العقوبات . والحدود المنصوص عليها شرعاً معدودة ، وقد تكون لها دوائر خاصة مثلما هو الحال في دوائر الجنايات في كثير من الدول الآن . ويحسن أن يكون رئيسها وأغلب أعضائها في الدولة الإسلامية من المسلمين . ولا بأس أن يكون أحد أعضائها غير مسلم . ومن المقبول كذلك أن يكون غير المسلم قاضياً مدنياً . ومن الطبيعي أن يكون قاضي الأحوال الشخصية للمسلمين مسلماً ، ولغير المسلمين واحداً من دينهم ومذهبهم ، للطابع الديني الغالب على هذه الأحكام .

وفيما يتعلق بالخدمة في القوات المسلحة ، فإن الدكتور عثمان يعتبر أنها

واجب وحق ، وتكليف وتشريف ، والمسلمون يرونها جهاداً شرعياً في سبيل الله ، وغير المسلمين يعتبرونها دفاعاً عن الوطن . ويسع الجميع ما وسع المسلمين وغيرهم في كتاب رسول الله ﷺ إثر هجرته إلى المدينة (الصحيفة) ، إذ جاء فيه « .. وأنه من تبعنا من يهود فإن له النصر والإسوة ، غير مظلومين ولا متناصرين عليهم .... وأن اليهود ينفقون مع المؤمنين ، ما داموا محاربين ، وأن يهود بني عوف أمة مع المؤمنين ، لليهود دينهم وللمسلمين دينهم » .. إلى آخر الصحيفة .

الحق في عدم الاقتناع

وفي موضوع حرية الرأي ، نجد بين الكتابات المعاصرة أفكاراً جديرة بالنظر ، منها على سبيل المثال ما ذكره الدكتور اسماعيل الفاروقي في دراسته التي سبقت الإشارة إليها (حقوق غير المسلمين) ، من أنه : «لا جدال في أن غير المسلم له أن يعبر عن رأيه في الإطار القانوني الذي يخضع له الجميع ، وفي الحدود التي لا تجرح مشاعر الأغلبية ، التي احترمت ــ ابتداء ــ حق الأقلية في أن تعبر عن رأيها . »

إلا أن الدكتور الفاروقي يضيف إلى هذه المسلمة تصوراً لعملية الحوار الحر بين المسلمين وغير المسلمين . مقرراً أن المسلم يعد ملزماً بمقتضى إيمانه ، وبمقتضى طبيعة دعوته المنطقية المتعلقة بالقيم أن يقدم الإسلام للذمي (في إطار «الحكمة والموعظة الحسنة» بالتعبير القرآني) .

وإذا لم يقتنع غير المسلم بالحقيقة التي قدمها الإسلام ، «فإنه لديه الحق في درجة غير منتقصة من الاحترام . ويجب أن نتذكر أنه عندما سمع مسيحيو نجران دعوة النبي صلى الله عليه وسلم ذاته ، واهتدى بعضهم ولم يهتد البعض ، فانه استمر في معاملتهم بنفس الأسلوب من كرم الضيافة الذي يستحقونه ، وقبل عرضهم ليضمنهم في السلم الإسلامي وأعادهم إلى منزلهم في حراسة وفي صحبة شخص موثوق به ليقدم لهم العون في شؤونهم الخاصة . وأن الضمير الحر للإنسان يمنحه كرامة منقطعة النظير وقد عرف جميع أنبياء الله كيفية احترامها ، ومن اتخذ القرار منهم بقبول الإسلام ، فقد فعل ذلك بإرادته الحرة بعد أن اقتنع بصحة الدعوة الإسلامية» .

وبالمقابل فإن غير المسلم «يتمتع بالحق في إقناع المسلم بآرائه أياً كانت ، وثمة سببان يبرران ويقويان ممارسته لهذا الحق تحت لواء الإسلام . أولاً ، إن الاقتناع عملية ذات وجهين فهو عملية من المناقشة والمناقشة المضادة . وليس من الممكن أن يتم إلا في وجود المناقشة الحرة بين شخصين أو طرفين لديهما ما يكفي من الوعي . وأن الاقتناع الذي يكون غير ناتج عن تلك العملية الجدلية ليس هو هدف الإسلام . فإن مثل ذلك الإقتناع يفترض أن يكون الشخص مثل اللوح الأملس يحفر عليه المعلم بياناته ــ التي قد تكون خاطئة . إن نوع المعرفة التي نعنيها هنا تكون غير ذات فائدة لو لم تكن قد أثارت بعض رد الفعل ، وأحدثت بعض التغيير بالنسبة لتوجيه الشخص هدف التأثير .

ثانياً ، من الطبيعي أنه إذا كان لدى المسلم الحق في عرض قضيته ، فان الذمي يخول نفس ذلك الحق . وإن ذلك الحق المتبادل لا يتأثر بإساءة استعمال أي طرف له ، نظراً لأنه ينتمي لكل منهما بمقتضى إنسانيتهما . وليس من الممكن الجدال بأن الذمي لا يستطيع أن يعرض قضيته على المسلمين . فإنه من المفترض أن المسلمين على معرفة كافية بأثمن حقيقة لديهم . وإذا كانوا غير قادرين على دحض قضية الذميين ، فإن واجبهم هو زيادة التعمق في إيمانهم ، أو على الأقل نشدان تحقيق ذلك من خلال علمائهم . وإذا كانوا عرضة للخروج على الإسلام من خلال مثل تلك المواجهة ، فإن الشيء الوحيد الذي يمكننا أن نلومه هو ضعف معرفتهم وإيمانهم . ان الإسلام لا يطالب المسلمين بحجب الجاهل عن الأنظار ، ولكنه يطالبهم بتعليمه وإرشاده وعلى أي حال ، فانه مع التقدم الحديث في تكنولوجيا الاتصال ، لن يكون من الممكن الاحتجاب أو العزلة التامة . فالمناقشات المضادة سوف تصلهم بأي وسيلة ، وأسلوب الحماية الوحيد ضد أي مناقشة هو تقديم مناقشة أخرى أفضل وأكثر تعقلاً وصحة .

وهذا المعنى الأخير أشار إليه الأستاذ أبو الأعلى المودودي في رسالته حول حقوق أهل الذمة ، التي كتبها في عام ١٩٤٨ ليسترشد بها واضعو دستور جمهورية باكستان ، الذي كان تحت الإعداد وقتئذ ، في أعقاب قيام باكستان عام ١٩٤٧ .

في رسالته كتب المودودي(٩) «سيكون لغير المسلمين في الدولة الإسلامية من حرية الخطابة والكتابة ، والرأي والتفكير ، والاجتماع ، ما هو للمسلمين سواء

بسواء . وسيكون عليهم من القيود والالتزامات في هذا الباب ما على المسلمين أنفسهم . فسيجوز لهم أن ينتقدوا بحرية الحكومة وعمالها ، حتى ورئيس الحكومة نفسه ، ضمن حدود القانون . سيكون لهم الحق في انتقاد الدين الإسلامي ، مثل ما للمسلمين لنقد مذاهبهم ونحلهم . ويجب على المسلمين أن يلتزموا حدود القانون في نقدهم هذا ، كوجوب ذلك على غير المسلمين .

وستكون لهم الحرية الكاملة في مدح نحلهم . ولن تعترض الحكومة على انتقال أحد من غير المسلمين من نحلة غير إسلامية إلى أخرى . ولكنه لن يكون لمسلم أن يستبدل بدينه نحلة أخرى ، ما دام في حدود الدولة الإسلامية . وإن ارتد ، فسيقع وبال ارتداده على نفسه . ولا يؤخذ به غير المسلم الذي حمله على ذلك .

ولن يكره غير المسلمين في الدولة الإسلامية على عقيدة أو عمل يخالف ضميرهم . وسيكون لهم أن يأتوا كل ما يوافق ضميرهم من الأعمال ، ما دام لا يصطدم بقانون الدولة» .

إن هذه المعالم في مجموعها ، ترسم إطاراً لتصور إسلامي يحدد صيغة المساواة في الحقوق والواجبات بين المسلمين وغير المسلمين ، في إدارة وتسيير الأمور في الدولة الإسلامية . وإذا كان أكثر المعالم منصباً على الإسهام في نشاط الدولة الرسمي من مختلف مواقع المسؤولية ، فإن الدافع إلى هذا التركيز أمران :

الأول ، إن هذا هو الجانب الذي يحتل النصيب الأكبر من الجدل والحوار .

والثاني ، إن مجالات النشاط الأخرى في الصناعة والزراعة والتجارة مفتوحة على مصارعها للجميع بغير قيد ولا شرط ، والاختلافات في شأنها ليست ذات بال .

وهنا أذكّر بأهمية الانتباه إلى أن تلك الآراء في مجموعها ليست إلا اجتهادات تستوحي مقاصد الشرع والمصلحة ، وأنها قابلة للأخذ والرد ، وواجبة الإضافة والتطوير حسب مقتضيات كل زمان ومكان . انها باختصار ، كلمات ليست أخيرة في القضية .

أذكّر أيضاً بأن اجتهادات الفقهاء رغم كل ما نكنه لها ولهم من احترام وتوقير ، فإنها لم تكن العنصر الأول الذي كان يحكم التعامل مع غير المسلمين

عبر مراحل التاريخ الإسلامي المختلفة . وقد مر بنا كيف أن رحلة الواقع لم تكن مطابقة بالضرورة لرحلة التنظير والاجتهادات الفقهية ، وأن الواقع في هذه النقطة بالذات انفصل عن دائرة التنظير ، وسبقها بأشواط بعيدة .

أذكِّر أخيراً ـ وأشدد ـ على أنه ليس من هدف هذا الاستعراض التوصل إلى تحديد واضح لشكل إسهام غير المسلمين في إدارة الدولة الإسلامية ، الأمر الذي كان يستوجب مناقشة وجهة نظر كل فقيه ومجتهد . وإنما يظل الهدف هنا هو تثبيت قاعدة المساواة ، وتحديد مساحة الحركة الممكنة ، من خلال تقديم نماذج تطبيقية للكيفية التي يمكن أن تتحقق بها تلك المساهمة ، كما تصورها بعض الأقدمين والمحدثين .

الهوامش

(١) شيخ الإسلام تقي الدين أحمد بن تيمية (٦٦١ – ٧٢٨ هـ) – ١٢٦٣ – ١٣٢٨ م) .

(٢) آدم ميتز ـ الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري ـ جـ ١ ص ١٢٥ .

(٣) الفيء هو ما دخل بيت مال المسلمين من غير المسلمين بغير حرب ، والغنيمة هي ما تلقاه المسلمون نتيجة للحرب .

(٤) د . عبد الكريم زيدان ـ أحكام الذميين والمستأمنين ـ ص ٧١ .

(٥) د . عز الدين عبد الله ـ القانوني الدولي الخاص المصري ـ جـ ١ ص ٣٥٥ .

(٦) مجلة المسلم المعاصر ـ العدد ٢٦ لعام ١٩٨١ ـ ص ٢٥ .

(٧) بحث د . فتحي عثمان حول مراجعة الأحكام الفقهية الخاصة بوضع غير المسلمين ، الذي نشرته مجلة الأمان البيروتية في يونيو ١٩٧٩ .

(٨) أبو الأعلى المودودي ـ نظرية الإسلام وهديه ـ ص ٣٦١ .

الفصل الثامن

شبهات وأباطيل

ليست بعض الاجتهادات الفقهية هي وحدها التي بحاجة إلى مراجعة ، ولكن بعض النصوص المتداولة في أكثر كتب الفقه والتي تتعامل معها باعتبارها مسلمات ثابتة ، تظل بحاجة أشد إلى التحقيق وإعادة النظر .

والمؤكد أن الأمر عندما يتعلق بالنصوص يصبح أكثر حرجاً وحساسية . فنحن في مسألة الاجتهاد الفقهي نستطيع أن نختلف ونتفق بضمير مستريح وبغير حرج . إذ القائلون ، مهما بلغوا ، رجال ونحن رجال ، وإن نعموا بمعرفة أعمق بالله ، أو أوتوا عقلاً أرجح وعلماً أوسع .

أما عندما يتعلق الأمر بنصوص صادرة عن النبي عليه الصلاة والسلام أو صحابته الأبرار ، فالحسابات يجب أن تختلف ، والخوض في حوار مع تلك النصوص ـ وإن وجب ـ ينبغي أن يتم في حذر بالغ وتحسب زائد .

والخطوة الأولى في ذلك الحوار هي أن نتثبت باليقين الممكن ، من أن تلك النصوص صادرة عن النبي ﷺ أو عن صحابته . فإذا تبين بطلان الرواية أو انتابنا شك في نسبتها إلى النبي أو الصحابة ، فينبغي أن تعامل وتحمل بحجم درجة ضعفها أو بطلانها .

أما إذا صح الخبر ، فينبغي أن نقرأه في ضوء ملابساته ، حتى نتبين ما إذا كان أمراً يلتزم به المؤمنون ، أو إجراء مؤقتاً لحالة عارضة ، أو تقريراً لواقع لا ينسحب أثره على المستقبل .

يهمنا ذلك في محاولة فهم وقراءة بعض الأحاديث المنسوبة إلى النبي ، والنصوص الأخرى التي تتعلق بمعاملة المسلمين لغير المسلمين . وهذه النصوص هي على وجه التحديد :

ـ الحديث الشريف : عن أبي هريرة قال : قال رسول الله صلى الله عليه

وسلم : لا تبدأوا اليهود والنصارى بالسلام ، وإذا لقيتموهم في طريق فاضطروهم إلى أضيقها ـ متفق عليه .

ـ ما أخرجه مالك في الموطأ عن أبي شهاب «أن النبي صلى الله عليه وسلم قال ، لا يجتمع دينان في جزيرة العرب» ـ ثم ما رواه أحمد ومسلم والترمذي عن النبي في قوله : لأخرجن اليهود والنصارى من جزيرة العرب ، حتى لا أدع فيها إلا مسلماً .

ـ ما ذكره أبو عبيد صاحب كتاب الأموال ونسب إلى النبي قوله : لا خصاء في الإسلام ولا كنيسة .

ـ ثم ذلك العهد الذي طبقت شهرته الآفاق ، وقيل ان أمير المؤمنين عمر بن الخطاب أصدره ليكون قاعدة لمعاملة غير المسلمين في ديار الإسلام ، وهو العهد الذي تبناه كثيرون ، واستند إليه كل من اتخذ اجراء ضد غير المسلمين من الحكام والفقهاء والمجتهدين .

حتى تلزمنا السنة

وقبل أن نحاول قراءة هذه الأحاديث والمأثورات على الوجه الذي نتصوره صحيحاً ، يجب أن نتفق ابتداء على «منهج» للقراءة . الأمر الذي يقتضينا أن نناقش ، بالقدر الممكن من التركيز ، طريقة تناول الأحاديث النبوية بوجه أخص ، على اعتبار أن ما هو صحيح من تلك الأحاديث يفترض فيه أنه سنة تفسر القرآن الكريم أو تكمله .

ذلك أن السنة في الاصطلاح الشرعي ، هي كل ما صدر عن الرسول عليه الصلاة والسلام من قول أو فعل أو تقرير . وقد أجمع فقهاء المسلمين على أن ما صدر عن رسول الله على ذلك النحو ، وكان مقصوداً به التشريع والاقتداء ، ونقل إلينا بسند صحيح ، يفيد القطع أو الظن الراجح بصدق ، يكون حجة على المسلمين[١] .

وهذا التعريف ، يخرج بعض الأحاديث النبوية حتى ما هو صحيح منها ، من دائرة التشريع والالتزام . ذلك أن ما هو حجة واجبة الاتباع ، هو ما صدر عن النبي بوصفه مبلغاً ورسولاً ، وكان مقصوداً به التشريع العام والاقتداء .

وعلى ذلك فإنه لا يعد تشريعاً من أقوال الرسول وأفعاله[٢] :

ـ ما صدر عنه بمقتضى طبيعته الإنسانية والحذق والتجارب في الشؤون الدنيوية ، من تجارة أو زراعة أو تنظيم جيش أو تدبير حرب أو وصف دواء لمرض . ومشهورة في هذا الصدد قصة تلقيح النخل التي قال فيها الرسول «أنتم أعلم بأمور دنياكم» ، بعدما لم تصب نصيحته لهم توفيقاً في البداية . ثم قصة الحوار الذي جرى في موقعة بدر ، عندما اختار الرسول مكاناً ليعسكر فيه جند المسلمين ، فسأله أحدهم : أهو منزل أنزلكه الله أم هو الرأي والحرب والمكيدة ؟ وعندما نفى الرسول أنه وحي من الله ، كان الرد : ليس هذا بمنزل ، وأشار القائل بإنزال الجند في مكان آخر .

ـ وما صدر عن رسول الله دون الدليل الشرعي على أنه خاص به ، وأنه ليس إسوة فيه ، مثل زواجه بأكثر من أربع ، لاعتبارات خاصة ومبررة ، بينما النص القرآني يحدد الزيجات بأربع . وكاكتفائه إثبات الدعوى بشهادة خزيمة وحده ، بينما النصوص صريحة في أن البينة تكون بشاهدين .

وفي هذا الاتجاه ذاته كتب الشيخ محمود شلتوت يقول تحت عنوان : «السنة تشريع وغير تشريع»[3] ومن المفيد جداً معرفة الجهة التي صدر عنها التصرف (المنسوب إلى النبي) . وكثيراً ما تخفى فيما ينقل عن النبي ، ولا ينظر فيه إلا من جهة أن الرسول فعله أو قاله أو أقره . ومن هنا نجد أن كثيراً مما نقل عنه صلى الله عليه وسلم صدر بأنه شرع أو دين ، وسنة ومندوب ، وهو لم يكن في الحقيقة صادراً على وجه التشريع أصلاً .

واستشهد الشيخ شلتوت في ذلك بأحاديث عدة ، اختلف في شأنها الفقهاء ، رغم أنها خارجة عن دائرة الشؤون البشرية والتصرفات الإنسانية الصادرة عن الرسول ، من ذلك قوله عليه السلام «من أحيا أرضاً ميتة فهي له» ، وهو ما أثار سؤالاً بين الفقهاء : هل هو بطريق التبليغ والفتوى ، فيكون حكماً عاماً ، لكل أحد أن يحيي أرضاً ليس لأحد حق فيها ، فتكون له ، أذن الامام أم لم يأذن ، أو أنه صادر عنه باعتبار إمامته ورياسته عليه السلام ، فلا يكون حكماً عاماً ، ولا يجوز لأحد إحياء الأرض المذكورة إلا بإذن الإمام ؟

ثم استشهد الشيخ شلتوت بحديث آخر عن الرسول يقول فيه : من قتل قتيلاً فله سلبه ، قالوا : هل هو بالإمامة ، فلا يستحق أحد سلب مقتوله إلا أن

يقول الامام ذلك في الموقعة ، أم أنه تبليغ يستحق النفاذ ، قال الامام بذلك أم لم يقل ؟

ونقل الشيخ شلتوت عن الكمال قوله : ولا خلاف في أنه عليه الصلاة والسلام قال ذلك ، وإنما الكلام في أن هذا كان منه نصب شرع على العموم في الأوقات والأحوال ، أو كان تحريضاً قاله في وقائع فيخصها ؟

ومثل ذلك قول الامام الشاطبي : عن تصرف الرسول : ينبغي علينا النظر : هل ينسحب طلب هذا الفعل منه في كل حالة ، أو في هذه الحالة (وحدها) ؟ .. أو يختص بهذا الزمان ، أو هو عام في جميع الأزمنة ؟ .. أو يختص به وحده أو يكون حكم أمته حكمه ؟[٤]

وهنا مربط الفرس ..

ذلك أننا ينبغي أن نتحقق من هذا العنصر جيداً : هل قول النبي قصد به التشريع والتعميم ، أم قصد به علاج حالات طارئة ، سواء على المستوى الخاص والعام ؟

ثم ان ارتباط الحكم بالعلة والمصلحة أمر آخر له أهمية في استقبال تلك الأحاديث النبوية . فقد تكون العلة طارئة ، كما قد تكون المصلحة واردة في زمن ومنتفية في زمن آخر . وقد يكون الإجراء أملته الضرورة في مرحلة ، وذهبت هذه الضرورة في مرحلة أخرى .

وإذا كان قد جاز معالجة نصوص القرآن الكريم من هذا المنظور ، فجوازه في السنة الصحيحة أدعى . فأمير المؤمنين عمر بن الخطاب عندما رفض إخراج سهم «المؤلفة قلوبهم» لبعض وجهاء قريش من بيت مال المسلمين ، رغم النص الواضح على ذلك في القرآن الكريم (سورة التوبة الآية ٦٠) قائلاً إن هذا العطاء كان مبرراً في مرحلة ضعف المسلمين ، ولا مبرر له بعد انتصارهم وثبات دعوتهم ، حينما أقدم عمر على هذه الخطوة كان متسلحاً بأعلى درجات الشجاعة والبصيرة ، والثقة في أنه يقدم على عمل يخدم به مصالح المسلمين ولا يغضب الله سبحانه وتعالى .

كان الموقف كما رآه عمر أن ذلك النص استهدف علة معينة ، انتفت بثبات الدولة الإسلامية وقوة المسلمين ، فلم يجد مبرراً لاستمرار الالتزام به .

بهذا المنهج ينبغي أن نتعامل مع الأحاديث النبوية ، حذرين من توسيع هذا

الباب ، مدققين في كل حديث وحدث ، حتى لا يقودنا ذلك إلى منزلقات يريد منها البعض أن يتحلل من النصوص ، ومن شريعة الله .

ولكن الحذر ينبغي ألا يكون حائلاً دون المضي في الطريق ، لأن العدول عنه قد يقودنا إلى الإلزام بما لا يلزم ، والتضييق من سعة دين الله ، والغلو المنهي عنه شرعاً . وغاية ما هو مطلوب منا أن نوغل في الأمر برفق ، إذا استخدمنا التوجيه النبوي : إن هذا الدين متين ، فاوغلوا فيه برفق .

وفي سبيل التحقق مما إذا كان الحديث النبوي صدر على سبيل التشريع والدوام ، أم على سبيل التأقيت وعلاج ما هو عارض من الأمور ، لنا أن نسلك سبلاً عدة : فإذا كان الأمر خاصاً بشخص الرسول وأموره الحياتية فأمره يسير ..

أما إذا كان التوجيه يتعلق بأوضاع عامة ، فلنا أن نستهدي في شأنه بطبيعة التوجيه وظروفه التاريخية ، وحظه من التطبيق ، ثم بتعبيره عن المنطلقات الأساسية في التفكير الإسلامي كما عبرت عنه النصوص الشرعية الثابتة ، فضلاً عما ارتآه الفقهاء في خصوصه ، بطبيعة الحال .

لنحاول في ضوء هذا المنهج ، أن نبحث عن القراءة الصحيحة للنصوص التي بين أيدينا ..

إجراء استثنائي في ظروف استثنائية

لنبدأ بالحديث الشريف : لا تبدأوا اليهود والنصارى بالسلام . وإذا لقيتموهم في طريق فاضطروهم إلى أضيقها ..

لست أظنني بحاجة إلى إعادة ما سبقت الإشارة إليه مراراً وتكراراً ـ في مواضع مختلفة ـ متعلقاً بالركيزة الأساسية التي أرساها التصور الإسلامي ، في شأن احترام كرامة الإنسان بصرف النظر عن ملته واعتقاده ، لكننا ربما كنا بحاجة لأن نستعيد بعضاً من النصوص التي تحدد أكثر ، بعضاً من خلق الإسلام ، وإطار العلاقة مع غير المسلمين ، في السياق الذي نحن بصدده . وهي التي يمكن أن نجد لها نموذجاً في النصوص التالية :

ـ لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ، ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا إليهم (الممتحنة ـ ٨) .

ـ وإذا حييتم بتحية فحيوا بأحسن منها أو ردوها (النساء – ٨٦) .

ـ فاصفح عنهم وقل سلام (الزخرف ـ ٨٩) .

ـ إن أولى الناس بالله من بدأهم بالسلام ـ حديث رواه أبو داود .

ـ عن عبد الله بن عمرو بن العاص أن رجلاً سأل رسول الله : أي الإسلام خير ؟ قال : تطعم الطعام ، وتقرأ السلام على من عرفت ومن لم تعرف ـ متفق عليه .

إن ثمة أصلاً وإطاراً واضح المعالم يحكم العلاقة ويحدد مسارها ، الأمر الذي يبدو معه أن ضم ذلك الحديث إلى أساسيات العلاقة وثوابتها ، عمل يفتقد إلى التناغم واستقامة السياق والموقف . بل يكاد يبدو الحديث ذاته استثناء على الأصل العام .

ما الذي دعا الرسول عليه الصلاة والسلام أن يصدر هذا التوجيه ، وهو مبلغ الرسالة ، العالم بمقاصدها ومكنوناتها ، المعبر والمجسد لتلك المقاصد .. وهو الذي قام لجنازة يهودي وقال لمن تحفظ على تصرفه من المسلمين : أليست نفساً ؟ .. وهو الذي لم يتردد في أن يزور غلاماً يهودياً مريضاً في بيته ، وأكرم وفادة نصارى نجران ، حتى أنزلهم في مسجده ، وأذن لهم بالصلاة إلى جوار المسلمين . وهو الذي زارعهم وسقاهم ، وأكل من طعامهم كما يقول ابن قيم الجوزية[٥] .

ثم ، هو الذي عقد اتفاقاً مع يهود المدينة ، بعد الهجرة من مكة ، نص فيه على انهم «أمة واحدة» مع المسلمين .

إذا كانت تلك هي السمة العامة في تصرفات الرسول ، فما الذي ألجأه إلى هذا الإجراء ؟

إن مشاعر البر والمودة التي التزم بها المسلمون تجاه أهل الكتاب واجهت اختبارها الكبير عندما هاجر النبي والمسلمون من مكة إلى المدينة . ففي حين كانت المواجهة في مكة مع رؤوس الشرك في قريش ، إذ لم يكن لليهود هناك قوة تذكر حتى انهم كانوا جماعات قليلة متناثرة في الضواحي ، إلا أن الموقف في يثرب (المدينة) كان مختلفاً تماماً . فقد كان اليهود في المدينة قوة لها حسابها ، تملك الأرض والمال والتجارة ، ونزوح النبي عليه الصلاة والسلام إلى معقلهم كان يعني أن الخطر الوشيك صار ماثلاً ومحققاً ، وأن سلطانهم ونفوذهم بات مهدداً ، فكان الدس والتآمر واستثارة القبائل هو سلاحهم الذي استخدموه ولم يكفوا عنه . وهو ما عبر

عنه القرآن الكريم بقوله : « ها أنتم أولاء تحبونهم ولا يحبونكم ، وتؤمنون بالكتاب كله ، وإذا لقوكم قالوا آمنا ، وإذا خلوا عضوا عليكم الأنامل من الغيظ ، قل موتوا بغيظكم ، إن الله عليم بذات الصدور . إن تمسسكم حسنة تسؤهم ، وإن تصبكم سيئة يفرحوا بها ، وأن تصبروا وتتقوا لا يضركم كيدهم شيئاً ، إن الله بما يعملون محيط » (آل عمران ـ ١١٩ و١٢٠) .

لقد كان اليهود يمرون بالمسلمين ، ويتظاهرون بتحيتهم قائلين : السام عليكم ، أي الموت والهلاك . حتى قال رسول الله ، فيما رواه ابن عمر ، إذا سلم عليكم اليهود ، فإنما يقول أحدهم السام عليك ، فقل وعليك .

وفي رواية للسيدة عائشة قالت : دخل رهط من اليهود على رسول الله ﷺ فقالوا : السام عليكم . ففهمتها فقلت : عليكم السام واللعنة .

فقال رسول الله : مهلاً يا عائشة ، فإن الله يحب الرفق في الأمر كله .

فقلت يا رسول الله ، أولم تسمع ما قالوا ؟

قال عليه السلام : لقد قلت عليكم .

ولم تكن المسألة مقصورة على مشاعر الغيظ والكراهية ، أو الغمز واللمز ، وإنما تجاوزت هذه الحدود إلى ما هو أبعد ، فقد كان يهود بنو قينقاع أول من نقض العهد الذي عقده النبي معهم في المدينة ، واعتبرهم فيه مع المسلمين « أمة واحدة » . إذ أثار أحقادهم انتصار المسلمين في غزوة بدر ، فلجأوا إلى التحرش بامرأة مسلمة وإهانتها ، الأمر الذي فجر الموقف بين المسلمين واليهود ، فحاصرهم النبي ، حتى أجلاهم عن المدينة ، ثم تآمر يهود بنو النضير على قتل النبي وصحابته ، في نقض جديد للعهد ، وخيانة لم يغفرها لهم الرسول ، فحاصرهم وأجلاهم عن المدينة . وواصل يهود بني قريظة مسلسل الكيد والتآمر ، إذ طافوا بقبائل العرب في مكة وغيرها يستثيرونها ويدعون زعماءها إلى القضاء على النبي وصحابته ، ويعدونهم بأن يقفوا إلى جوارهم عندما تزحف فصائلهم على المدينة ، متحللين من عهدهم . الأمر الذي اضطر النبي إلى أن حاصرهم وأجلاهم ، ورغم ذلك ، فقد بقيت جيوب اليهود تواصل تآمرها في « خيبر » ، فلم يكن هناك بد من التصدي لهم ، وهزيمة آخر قلاعهم ، تأميناً للدعوة الوليدة وتأديباً لقوى الغدر والفتنة[٦] . لكنهم لم يهدأوا ، ولم يرتدعوا ، فحاولوا بعد ذلك قتله عليه السلام ،

عن طريق دس السم له في شاة قدموها إليه .

ورغم أن القسط الأكبر من محاولات التآمر على النبي والمسلمين كان من نصيب اليهود ، بعد الهجرة إلى المدينة ، إلا أن تلك المرحلة شهدت أيضاً مؤامرة نصرانية استهدفت محاولة قتل النبي عليه السلام ، فعندما أقام بعض المنافقين مسجداً آخر (عرف في القرآن باسم مسجد الضرار) لجذب بعض المسلمين بعيداً عن مسجد قباء ، الذي أقامه الرسول عليه السلام وكان يصلي فيه .. وقتئذ لم يتنبه الرسول إلى أن هناك صلة بين هؤلاء المنافقين وبين أبي عامر الراهب ، الذي كان على اتصال بالروم ، وأن هذا المسجد كان مقراً للاتصالات السرية مع الروم التي كانت تستهدف بث الفتنة بين المسلمين . وقد كان تآمر الروم هذا حافزاً دفع الرسول إلى محاربتهم في « تبوك » . ويذكر الطبري(٧) أن أبا عامر هذا كان بسبيله إلى إعداد « كمين » للنبي أثناء عودته من محاربة الروم ، عن طريق استقدام بعض جند الروم إلى المسجد ، ودعوته عليه السلام للصلاة فيه ، حيث يقوم أولئك الجند بقتله ، ولكن الله سبحانه وتعالى نهاه عن الصلاة في المسجد في آيات سورة التوبة «والذين اتخذوا مسجداً ضراراً وكفراً وتفريقاً بين المؤمنين وإرصاداً لمن حارب الله ورسوله من قبل ، وليحلفن إن أردنا إلا الحسنى ، والله يشهد إنهم لكاذبون . لا تقم فيه أبداً ، لمسجد أسس على التقوى من أول يوم أحق أن تقوم فيه » (الآيتان ١٠٧ ـ ١٠٨) .

خلاصة الأمر أنه كانت هناك مواجهات حادة وعنيفة ، في مرحلة مصيرية من تاريخ الدعوة الإسلامية ، كان من الطبيعي إزاءها أن يتم « تحجيم » وتقليص علاقة المسلمين بغيرهم ، وما اعتزالهم وتجنبهم إلا إحدى وسائل التعبير عن هذا الموقف .

ومفهوم في ظل هذا الاعتبار أن يتجاهل المسلمون أولئك الذين لا يكفون عن تجريمهم وتمني الهلاك لهم ، والتآمر عليهم ، ومفهوم أيضاً ـ بمنطق الزمان ، أن لا يفسح لهم المسلمون طريقاً كما لا يخطبوا لهم وداً .

أي أن هذا كان إجراء مؤقتاً ، لمواجهة سلوك محدد بدت فيه البغضاء ، من جانب قوى معينة من اليهود والنصارى . أما في غير ذلك ، فالأصل قائم والقاعدة مستمرة ، والبر واجب وليس أدل على ذلك من أن الرسول ذاته ، الذي أصدر هذا التوجيه ، قد مات ودرعه مرهونة عند يهودي .

حبة صارت قبة !

هذا كله مفهوم ، لكن ما ليس مفهوماً أن يجعل الفقه من هذا الإجراء العارض قضية تتعدد فيها الاجتهادات ويطول فيها الجدل حتى نجد في أكثر كتب الفقه والحديث باباً خاصاً في تحية أهل الذمة ، يورد فيه الفقيه تلك الأحاديث ، ثم يدلي بدلوه في الموضوع ، الأمر الذي يوحي بأن الخاص بات عاماً ، والاستثناء صار قاعدة ، والحبة أصبحت قبة ، كما يقول مثلنا الشعبي . وهي ظاهرة شارك فيها حتى المتأخرين من الفقهاء .

فالإمام الشوكاني يشرح الحديث بقوله إن المقصود به أن تحريم ابتداء اليهود والنصارى بالسلام .. «وذهبت طائفة إلى جواز ابتدائنا لهم بالسلام ، وبعض أصحابنا قال يقول السلام عليك ولا يقول عليكم بالجمع ، واحتج هؤلاء بعموم الأحاديث الواردة في إفشاء السلام ، وهو من ترجيح العمل بالعام على الخاص» . غير أن الشوكاني يرد على هؤلاء بقوله «إن ذلك مخالف لما تقرر عند جميع المحققين» .. وقال بعض أصحاب الشافعي : يكره ابتداؤهم بالسلام ولا يحرم .. وحكى القاضي عياض عن جماعة أنه يجوز ابتداؤهم به للضرورة والحاجة(٨) .

ثم يمضي الإمام الشوكاني مفسراً بقية الحديث فيقول : وإذا لقيتموهم في طريق فاضطروهم إلى أضيقها ، أي الجأوهم إلى المكان الضيق منها . وفيها دليل على أنه لا يجوز للمسلم أن يترك للذمي صدر الطريق ، وذلك نوع من إنزال الصغار بهم والإذلال لهم .

وينقل الامام الشوكاني عن النووي قوله : وليكن التضييق (في الطريق) بحيث لا يقع الذمي في وهدة ، ولا يصدمه جدار أو نحوه !

أما الإمام ابن قيم الجوزية ، ، فقد عالج الموضوع في مؤلفه الكبير ، وأفرد له باباً تحت عنوان « ذكر معاملتهم عند اللقاء وكراهة أن يُبدأوا بالسلام »(٩) وخصص تسع صفحات كاملة لبحث القضية ، مقلباً كل أوجهها ، ابتداء من قول الذمي للمسلم «السام عليك» ، والاختلاف حول الرد عليه ، بكلمة «عليك» فقط أو إضافة الواو إليها . وانتهاء بالحال إذا ما قال الذمي للمسلم سلام عليك ورحمة الله «فالعدل في التحية يقتضي أن يرد عليه نظير سلامه» .

وأدلى العسقلاني بدلوه في الموضوع قال : لا منع من رد السلام على أهل

الذمة . تؤيد ذلك الآية الكريمة «وإذا حييتم بتحية فحيوا بأحسن منها أو ردوها» . فإنه يدل على أن الرد يكون وفق الابتداء ، إن لم يكن أحسن منه (وهو ما ذهب إليه ابن القيم) .. ثم أضاف قول ابن بطال : قال قوم رد السلام على أهل الذمة فرض لعموم الآية . وثبت عن ابن عباس قوله ، من سلم عليك فرد عليه ولو كان مجوسياً ، وبه قال الشعبي (١٠) .

وكان منطقياً أن تثير هذه «القضية» جدلاً آخر حول كتابة الرسائل إلى أهل الكتاب وهي التي استشهد العسقلاني فيها بخطاب النبي إلى هرقل . وفيه قال النبي : بسم الله الرحمن الرحيم ـ من محمد عبد الله ورسوله ، إلى هرقل عظيم الروم ـ السلام على من اتبع الهدى .. أما بعد .

قال ابن بطال : فيه جواز كتابة بسم الله الرحمن الرحيم إلى أهل الكتاب ، وتقديم اسم الكاتب على المكتوب إليه ، وفيه حجة لمن أجاز مكاتبة أهل الكتاب بالسلام عند الحاجة . ولكن العسقلاني قال إنه في جواز السلام على الإطلاق نظر ، والذي يدل عليه الحديث هو السلام المقيد ، مثل ما في الخبر : السلام على من اتبع الهدى ، أو السلام على من تمسك بالحق أو نحو ذلك (١١) .

وتداعي الأمر على هذا النحو له أكثر من مؤشر هام . فمن ناحية نجد أن الرسول عليه الصلاة والسلام كان يعامل غير المسلمين من أهل الكتاب ـ وحتى المشركين ـ معاملة طبيعية يختلط فيها الود والاحترام . وكانت هذه هي القاعدة في سلوكه معهم ، وعندما انقلبوا عليه وانضموا إلى فصائل المناوئين والمتآمرين ، وكانت هناك شواهد ظاهرة توحي بذلك ، عندئذ تغيرت سياسة الرسول في اتجاهات تراوحت بين تغيير سلوك المسلمين في التعامل معهم ، ثم قتالهم في النهاية بعدما تصاعدت حملة الكيد للمسلمين ، وبات الظلم غير محتمل ، والعدوان مستمراً .

ومن ناحية أخرى تعد هذه القضية نموذجاً آخر لانفصال الفقه عن الواقع ، إذ أن عامة المسلمين أنفسهم أدركوا بحسهم الفطري وفهمهم المبسط للإسلام أن تلك تعاليم لا تخرج عن كونها إجراءات استثنائية في ظروف استثنائية ، فلم يلزموا أنفسهم بها كقاعدة ، اللهم إذا ارتبط تنفيذ هذه الإجراءات بتعليمات من السلطة ، في ظروف عارضة أخرى .

ومن ناحية ثالثة ، فاننا نجد في القضية التي نحن بصددها نموذجاً لتأثير التاريخ على الفقه . فنتيجة لحساسية الفقهاء تجاه الذميين ، كرد فعل لتصرفات هؤلاء الذميين أحياناً ، أو تعصباً وتشدداً من الفقهاء أنفسهم في أحيان أخرى ، فإن أكثر هؤلاء الفقهاء لجأوا إلى التضييق من القاعدة ، وتوسيع الاستثناء . حتى بات الأصل ـ مثلاً ـ هو عدم إلقاء السلام عليهم ، حتى قال الشوكاني إن الاعتماد على أقوال البعض في إفشاء السلام اعتماداً على الأحاديث الداعية إلى ذلك ، وترجيحاً للعام على الخاص ، هذا الرأي ، اعتبره الشوكاني مخالفاً لما توفر عند جميع المحققين .

ونستطيع أن نعثر على نماذج كثيرة مما قاله ، فعندما زار الرسول عليه السلام غلاماً له يهودياً في بيته أثناء مرضه ، كان يتصرف تصرفاً طبيعياً منطلقاً من وعي أصيل بروح الإسلام ، وهو الوعي الذي دفعه إلى الوقوف لجنازة يهودي مرت أمامه ، ثم قوله لمن حوله بعدما استشعر استنكار بعضهم ذلك : أليست نفساً ؟

هنا أيضاً ، في عيادة المريض اليهودي ، كان الرسول يعبر عن شعور الإنسان المسلم تجاه أي إنسان آخر يختلف معه في العقيدة ، ولكنه نظير له في الخلق ، بتعبير الامام علي بن أبي طالب .

ولكن ، تعالوا نرصد انعكاس هذا التصرف في كتب الفقه الإسلامي والحديث ، التي خصص معظمها باباً خاصاً لموضوع : عيادة مرض أهل الكتاب . سنجد أن الغالبية العظمى من الفقهاء لم تقبل ـ بوعي أو بغير وعي ـ فكرة أن يزور المسلم مريضاً غير مسلم ، لأسباب إنسانية ، وإنما لجأوا إلى التضييق من هذا الباب ، ومحاصرة تلك العلاقة ، تأثراً بتجاربهم الخاصة وظروف أزمنتهم . فمن قائل بجواز الزيارة إذا كان يرتجي إسلام المريض غير المسلم ، ومن قائل بجوازها على أن تتم وقوفاً وعند الباب ، ومن توسع في الإباحة فقال بجوازها إذا كانت هناك علاقة جيرة أو قرابة .. وهكذا[١٢] .

إننا يجب أن نقرأ حديث بدء اليهود والنصارى بالسلام في ضوء «أسس» التصور الإسلامي ـ إذا صح التعبير ـ وليس في ضوء خصوصية مؤقتة ارتأتها السياسة الإسلامية في عهد الرسول عليه السلام . وهذه التفرقة ضرورية لتحديد

إطار ما هو ثابت وما هو متغير في التفكير الإسلامي ، وما هو قاعدة وما هو استثناء .

وأحسب أن الحديث الذي نحن بصدده ينبغي أن يعالج في زماننا هذا باعتباره داخلاً دائرة التفكير الإسلامي من باب التاريخ ، وليس من باب الفقه . أي أن صلته أقرب إلى الماضي منها إلى حاضر المسلمين ومستقبلهم . وهو في ذلك يماثل الحديث الصحيح الذي رواه أبو سعيد الخدري عن النبي ، وفيه قال : لا تكتبوا عني شيئاً سوى القرآن ، فمن كتب شيئاً سوى القرآن فليمحه . ذلك أن الأخذ بهذا الحديث على إطلاقه ، وبغير مراعاة للظروف الخاصة التي صدر فيه ، ولرغبة الرسول في ألا تختلط عملية تدوين الأحاديث بتدوين القرآن ، الذي كان أشد حرصاً عليه ، لولا ذلك ، لكان معناه أن يوقف تدوين الحديث إلى الأبد ، بينما كان المقصود أن يكون الإيقاف مؤقتاً في مرحلة محددة ، ولحكمة بذاتها .

وهو أمر مدهش ، ومحزن ، أن يبلغ سوء الفهم واللبس ببعض المسلمين في العصور الحديثة أن يلجأوا ـ بتوجيه من السلطة في الأغلب ـ إلى مطالبة غير المسلمين بالانزواء بعيداً في الشوارع الجانبية والضيقة . حتى يذكر «ترتون» أن الذميين كانوا يطالبون في الشام بأن يوسعوا وسط الطريق للمسلمين (في القرن الماضي) . وينقل عن «كنجليك» قوله إنه لم يكن أحد من نصارى يومه في الشام ليجرؤ على السير على الرصيف[١٣] . وفي لبنان كان بعض المسلمين يأمرون المسيحي ـ حتى أوائل القرن الحالي ـ بأن «يشمل» أي أن يسير على شمال الدرب ، أو يطورق ، أي يسير على الطريق الضيق بين رصيفين[١٤] . ولا يزال هذا النوع من الطرق موجوداً في شوارع طرابلس الداخلية .

وليس غريباً على أي حال ، أن يقترن ذلك بمرحلة زمنية بلغ فيها الانحطاط والتدهور ذروته ، وهي المرحلة التي كانت الامبراطورية العثمانية تلفظ فيها أنفاسها الأخيرة ، بعدما باتت مؤهلة تماماً للسقوط والاختفاء من خريطة العالم السياسية .

لكن الغريب والمدهش أن يحاول البعض في زماننا هذا تبني تلك الأفكار ، أو اعتمادها باعتبارها «تعاليم إسلامية» ، سواء كان هذا البعض من أبناء الإسلام ، أم ناقديه أم الناقمين عليه . فكلاهما يسيء إلى الإسلام بجهل محقق عند الأولين ، وبجهل مطعم بسوء النية المبيت عند الآخرين !

تأمين البيت من الداخل

إن الخلفية التي دعت إلى اعتزال اليهود والنصارى في تلك الظروف المصيرية التي أحاطت بنشأة الدعوة ، هي ذاتها التي دعت إلى إخراج اليهود والنصارى من الحجاز ، إذ ليس مستغرباً بأي معيار ــ وحتى في الظروف المعاصرة ــ أن يلجأ أي نظام إلى تطهير مقر قيادته من العناصر المناوئة والمعادية . وإذا جاز لنا أن نقبل في حالات الحرب والطوارئ اتخاذ إجراءات استثنائية في مواجهة كافة العناصر المشبوهة ، وتتراوح تلك الإجراءات في ظل القوانين المعمول بها حالياً بين المراقبة وتحديد الاقامة والاحتجاز ، فإنه يصبح مفهوماً تماماً أن تلجأ القيادة الإسلامية إلى إخراج تلك العناصر ــ التي تثبت أنها تحركت فعلاً للقضاء على الدعوة الوليدة ــ خصوصاً إذا وضعنا في الاعتبار الفارق الزمني ، أي صيغة إجراءات الأمن قبل ١٤ قرناً !

لقد ثبت التواطؤ من جانب اليهود ، حتى تم إجلاء أكثرهم بعيداً عن مقر القيادة الإسلامية ، فذهب بعضهم إلى الشام وبقي آخرون في مواضع أخرى بالجزيرة . وثبت اتصال بعض النصارى بالروم ، إحدى القوتين العظميين في ذلك الزمان (مع الفرس) ، وتم ذلك كله في ظل عهد معقود مع النبي ، يعطيهم الأمان والذمة . ومع ذلك لم يتم إجلاؤهم جميعاً من الجزيرة ، فحتى وفاة الرسول كان نصارى نجران في موقعهم ، وكان يهود اليمن ومن بقي من يهود خيبر يمارسون حياتهم العادية ، وإن تاقت أنفسهم إلى تقويض النظام الإسلامي الجديد .

وقبل وفاة النبي ، كان قد استشعر احتمالات الخطر على الدعوة ، الناشئة عن استمرار وجود من بقي من تلك العناصر في نطاق القيادة الإسلامية ، وهو الذي عانى من تآمرهم الكثير منذ الهجرة إلى المدينة ، حتى مات عليه السلام متأثراً بالسم الذي دسه اليهود له في الطعام المقدم إليه .

وبعد تجربته المرة مع اليهود ، ودرءاً لاحتمالات الخطر القادمة ، دعا الرسول إلى إخراجهم من الجزيرة العربية .

كانت الدعوة الإسلامية مقبلة على مرحلة تثبيت أقدامها في الجزيرة وتأمين ذاتها من خطر الروم في الشمال والشرق ، ومن خطر الفرس في الغرب . كانت هناك مهام جسيمة تنتظر القيادة الإسلامية . ولم يكن الأمر يحتمل تهاوناً بأي

مقدار ، إذ أن استمرار الدعوة أو القضاء عليها مرهونان بنوع الإجراءات المتخذة لحمايتها وتأمينها وهي في تلك المرحلة المبكرة ، وأبسط تلك الإجراءات وأولها ، هي عملية تطهير البيت ذاته ، أو ما نسميه الآن « تأمين الجبهة الداخلية » .

وتحقق الخطر الداهم بعد وفاة الرسول ..

فقد ارتد أكثر العرب بعد الوفاة ، إلا أهل المدينة ومكة والطائف ، بل ان بعض أهل مكة ذاتها حاول الارتداد ، ولم يكن قد مر على إسلامهم سوى سنوات معدودة[١٥] . وبعد استخلاف أبي بكر بعشرة أيام ، امتنعت بعض قبائل العرب عن الزكاة ، وكان على خليفة رسول الله أن يواجه التحدي الكبير بقرار حاسم ، وكانت حروب الردة المعروفة . وفي تلك الظروف الدقيقة ، كان موقف القوى المناوئة من أهل الكتاب مغذياً لحركة الردة ، حتى أجلى أبو بكر بعضاً من اليهود فلحقوا بخيبر[١٦] ولم يكن ذلك أمراً مستغرباً فقد كان هذا هو موقفهم منذ الهجرة وفي حياة النبي ، فما بالكم والنبي قد رحل عن الدنيا ، والجزيرة تشتعل فيها روح الفتنة والردة .

ولكن الدعوة خرجت من المحنة منتصرة ..

وطوال سنتين هما مدة خلافة أبي بكر ، استطاع الصديق أن يثبت قواعد الإسلام في الجزيرة العربية كما استطاع أن يمهد لفتح سوريا الخاضعة للروم البيزنطيين ، وفتح بلاد فارس .

وعندما تولى بعده عمر بن الخطاب ، وطال به الأمد في موقع القيادة لمدة عشر سنوات ، وارتأى أن يتصدى لقوى الخطر الخارجي وأن يواجه بالسيف قوى العدوان القادمة من وراء حدود الجزيرة ، فإنه ما كان يستطيع أن يحقق ما حققه دون أن يتولى تطهير الجزيرة من العناصر المناوئة ، بعد أن استطاع أبو بكر تأمين الجزيرة وتسكين الخطر ، ولم يطل به الأجل لأكثر من ذلك .

لقد تركزت عينا أبي بكر على الخطر الداخلي فأعطى الجزيرة العربية جل اهتمامه ...

أما عمر فقد امتدت عيناه إلى الخطر الخارجي فكان لا بد أن يؤمن ظهره تماماً ..

وحتى يتحقق له فتح فارس كلها ومصر والشام والعراق وبرقة ، بدأ بأن

أجلى اليهود والنصارى من أرض الحجاز ، ليطمئن تماماً إلى أن مسرح القيادة الإسلامية خال من احتمالات الخطر ، وأنه ليس معرضاً لطعنة من الخلف تفسد على المسلمين الأمر كله .

رغم قرار إخراجهم من الحجاز ، فإن أمير المؤمنين لم يغلق باب رعاية مصالحهم ، فضرب لمن قدم منهم تاجراً أو صانعاً مقام ثلاثة أيام في موضع واحد يخرجون بعد انقضائها ، وهو ما جرى به العمل واستقر عليه الحكم(١٧) ، وقد كان النصارى يدخلون الحجاز للتجارة في عهد عمر بن الخطاب .

إن قرار عمر بن الخطاب بإخراج اليهود والنصارى من الحجاز كان إجراء أمنياً استلزمته ظروف المواجهة الكبرى مع قوى الخطر الخارجي ، وينبغي ألا يحمل باعتباره إجراء ضد أهل الكتاب من يهود أو نصارى . لأن صاحب قرار الإخراج من الحجاز ـ كما قلنا من قبل ـ هو ذاته الذي قال وهو على فراش الموت ، بعدما طعنه أبو لؤلؤة المجوسي : أوصي الخليفة من بعدي بالعرب فإنها مادة الإسلام .. وأوصي الخليفة من بعدي بذمة رسول الله ، أن يوفي لهم بعهدهم وأن يقاتل من ورائهم ، وألا يكلفهم فوق طاقتهم .

وإذا كانت وقائع التاريخ تكشف عن أبعاد وملابسات الحديث النبوي «لأخرجن اليهود والنصارى من جزيرة العرب .. » ، فإن الاجتهادات الفقهية جاءت في مجموعها متفهمة للظروف الخاصة التي صدر فيها التوجيه النبوي .

فإذا كان ظاهر الحديث يوحي بوجوب إخراج اليهود والنصارى من كل مكان في جزيرة العرب ، إلا أن الجمهور يرى أن المقصود بالتوجيه هنا منطقة الحجاز ، ومكة والمدينة واليمامة بوجه أخص(١٨) لاتفاق الجميع على أنهم لا يمنعون من اليمن ـ مثلاً ـ وهي من جزيرة العرب ، وقد بقي اليهود في اليمن وكانت لهم نشاطاتهم الاقتصادية المعروفة ، على مدار التاريخ الإسلامي .

وفي شأن دخول أهل الكتاب إلى مكة والمدينة واليمامة ، اختلفت اجتهادات الفقهاء . فقد أجاز الأحناف دخولهم على الإطلاق (أي أنهم سووا بين المدينة وغيرها من المدن) واستثنوا المسجد . وقال مالك أنه يجوز دخولهم الحرم (مكة) للتجارة ، ولكن الشافعي رأى أنه لا يجوز لهم دخول الحرم أصلاً إلا بإذن الامام لمصلحة المسلمين(١٩) .

ولعلنا نلاحظ أن هذا الاختلاف لا يتجاوز دائرة المسجد والحرم ، وهل يدخلها اليهود والنصارى أم لا ، وهي دائرة محدودة وضيقة يتقلص معها مفعول الحث على إجلائهم من الجزيرة العربية أو الحجاز ، الأمر الذي يوحي بأن ثمة اتفاقاً على أن الإخراج على عمومه كان إجراء مؤقتاً استلزمته ظروف أمنية معينة ، في مرحلة كانت فيها الحجاز هي قلب العالم الإسلامي ، و «غرفة عمليات» القيادة الإسلامية . الأمر الذي تغيرت موازينه ومعالمه بانتقال عاصمة بلاد الإسلام بعد الخلافة الراشدة ، إلى دمشق ثم بغداد ، حتى استقرت أخيراً في استنبول ، عاصمة الخلافة العثمانية .

وتلك ملابسات تنقل هذه القضية ـ أيضاً ـ من دائرة الفقه إلى سجلات التاريخ ، الأمر الذي لا نطمح إزاءه إلا في قراءة صحيحة للتاريخ ، دفعاً للشبهة ، وإبراء للذمة !

تلك الشروط : المستحقة والمستحبة

يجيء دورنا الآن مع الحديث المنسوب إلى النبي ﷺ وفيه يقول : لا خصاء في الإسلام ، ولا كنيسة .

والحديث ذكره أبو عبيد[٢٠] مروياً عن عبد الله بن صالح عن الليث بن سعد فقيه مصر الأشهر عن توبة بن النمر (أو تمر) الحضرمي قاضي مصر ، عن النبي . ولكن كتاب أبو عبيد أشار في أكثر من موضع إلى كذب عبد الله بن صالح في رواياته عن الليث بن سعد .

وذكره محمد بن الحسن[٢١] عن توبة ولم ينقضه ..

وذكره الزيلعي[٢٢] ، قائلاً إن البيهقي أخرجه في «سننه» منسوباً إلى ابن عباس ، لكنه اعتبره حديثاً ضعيفاً . ثم ذكره منسوباً إلى أمير المؤمنين عمر بن الخطاب ومروياً عن سبعة أشخاص ، عدد صفاتهم مشيراً إلى أن خمسة لا يوثق في رواياتهم .

وهذا الحديث المطعون في رواته ، المشكوك في ثبات نسبته إلى النبي أو إلى عمر بن الخطاب ، أسقطته كتب الصحاح الستة ، ولم تشر إليه أهم مراجع تجميع الأحاديث وتصنيفها سواء «الجامع الكبير» للسيوطي ، أو «المعجم المفهرس

لألفاظ الحديث النبوي» ، الذي قام بتأليفه فريق من المستشرقين على رأسهم المستشرق نفسنج . وفي العادة فان ما لا يذكر في هذين المرجعين الكبيرين ، اللذين يضمان أكثر من ١٠٠ ألف حديث شريف ، لا يعتد به ويرجح أن يكون من الأقوال المأثورة التي لا ترقى إلى مستوى الحديث النبوي .

ليس هذا فقط ، بل ان راوي الحديث ، توبة الحضرمي ، مجهول في كتب الرجال التي اهتمت بتحقيق مواصفات كل من روى عن النبي ، ومدى الثقة في روايته . وفي مقدمة هذه الكتب ، ما ألفه الأئمة ، البخاري ، والعسقلاني ، والذهبي .

أي أن كل الشواهد تجمع على أن الحديث لا يعول عليه ، ولا يحتج به ، وتلك خلاصة تكفي لصرف النظر عنه ، وعدم الاكتراث به ، وإسقاط كل النتائج والاجتهادات المترتبة عليه .

إلا أنه رغم تلك المطاعن ، فموضوع الحديث هام وجدير بالمناقشة . وأهميته ذات وجهين : الوجه الأول أن مسألة بناء الكنائس ذاتها مثارة في مختلف كتب الفقه الإسلامي . وسواء كانت تلك المناقشات قد انزلقت إلى التوسع في هذا الموضوع بناء على أحاديث وأقوال صحيحة أو موضوعة ومدسوسة ، فالنتيجة واحدة ، هي أننا صرنا أمام تراث فقهي يتعذر تجاهله . وهو وإن كان غير ملزم لنا ، إلا أن له جمهوره الذي يستقبل إيحاءاته على أنها مسلمات ، ويعتبر كل ما تضمنته تلك الكتب تعاليم إسلامية .

من ذلك مثلاً ما يرويه صاحب كتاب السير الكبير [٢٣] عن عمر بن الخطاب أنه قال : امنع أهل الذمة من إحداث شيء من الكنائس في البلاد المفتوحة من خراسان وغيرها ، ولا أهدم شيئاً مما وجدته قديماً في أيديهم ، ما لم أعلم أنهم أحدثوا ذلك بعدما صار ذلك الموضوع مصراً من أمصار المسلمين .

وثمة قول ينسب إلى الصحابي عبد الله بن عباس يقول فيه : وأيما مصر مصرته العرب ، فليس لأحد من أهل الذمة أن يبنوا فيه بيعة (معبد) ولا يباع فيه خمر ، ولا يقتنى فيه خنزير ، ولا يضرب فيه بناقوس . وما كان قبل ذلك فحق على المسلمين أن يوفوا لهم به[٢٤] .

وبناء على هذه الأقوال ، وغيرها ، فقد بني الكثير من الاجتهادات والتأويلات .

الوجه الثاني لأهمية الموضوع أنه مدخل لمناقشة ما تردده كتب الفقه عن التزامات أهل الذمة في المجتمع الإسلامي . وهو الباب الذي شغل كثيرين من الفقهاء . وقيل فيه كلام إن صح فإنه لا يخلو من تناقض مع روح الإسلام . فضلاً عن تأثر آراء الفقهاء برواسب التاريخ وأهواء الحكام . الأمر الذي وضع بين أيدينا في النهاية ـ أيضاً ـ اجتهادات بغير حصر اختلط فيها الحق بالباطل ، والتاريخ بالفقه والعرف ، حتى بات الفصل بين تأثيرات هذه العناصر المتداخلة أمراً عسيراً ، وإن ظل مطلباً ضرورياً وملحاً .

ولا مشكلة فيما هو منصوص عليه صراحة من التزامات غير المسلمين ، كالجزية مثلاً .

وإنما الإشكال يقع في معالجة ما ليس منصوصاً عليه في الكتاب والسنة ، ما ترك للاجتهاد واسترشد فيه الفقهاء بالقياس أو بالعرف أو بالمصلحة ، أو بنصوص ليست ثابتة وشواهد جرت في عصور خلت .

من تلك الالتزامات مثلاً ، ما فصله الماوردي[٢٥] قائلاً إنه يشترط على غير المسلمين في عقد الجزية شرطان : مستحق ومستحب ، أما المستحق فستة شروط : أحدها أن لا يذكروا كتاب الله تعالى بطعن فيه ولا تحريف له . والثاني أن لا يذكروا رسول الله ﷺ بتكذيب له ولا ازدراء . والثالث أن لا يذكروا دين الإسلام بذم له ولا قدح فيه . والرابع أن لا يصيبوا مسلمة بزنا ولا باسم نكاح . والخامس أن لا يفتنوا مسلماً عن دينه ولا يتعرضوا لماله ولا دينه . والسادس أن لا يعينوا أهل الحرب ولا يودوا أغنياءهم .

وهذه الشروط في مجموعها مبررة ومنطقية ، وإن كان بعضها ملزم للمسلمين أيضاً ، إذ ليس لهم أن يتعرضوا بتجريح أو ازدراء لكتب غير المسلمين ، ولا أنبيائهم ولا دياناتهم ، بحكم اعترافهم بتلك الديانات والأنبياء والكتب ، وبحكم واجب احترامهم لمشاعر الأقليات التي تعيش بينهم .

لكن ما قد يثير جدلاً هو ما وصفه الماوردي «بالمستحب» ، وحصره في ستة التزامات هي : تغيير هيئاتهم وشد الزنار (الحزام) ـ ألا يعلوا على المسلمين في الأبنية ويكونوا إن لم ينقصوا مساوين لهم ـ أن لا يسمعوهم أصوات نواقيسهم ولا تلاوة كتبهم ولا قولهم في عزير والمسيح ـ أن لا يجاهروهم بشرب خمورهم

ولا بإظهار صلبانهم وخنازيرهم ـ أن يخفوا دفن موتاهم ولا يجاهروا بندب عليهم ولا نياحة ـ أن يمنعوا من ركوب الخيل عتاقاً وهجانا ، ولا يمنعوا من ركوب البغال والحمير !

وما كلام الماوردي إلا نموذج لتلك الاجتهادات التي توزعت على كتب الفقه ، وعالجت مسائل تفصيلية مماثلة ، وذهبت إلى حد تحديد طلاء باب مسكن غير المسلم ، ولون نعل غير المسلمة ، وما ينبغي أن يتميز به الرجل منهم عند دخوله الحمام[٢٦] :

ولا مجال ، ولا محل ، للخوض في التفصيلات جميعها ، لكننا نستطيع أن نصنف تلك الاجتهادات طبقاً لمنطلقاتها على النحو التالي :

ـ اجتهادات تستهدف التمييز بين غير المسلمين وبين المسلمين ، منذ خاض المسلمون معاركهم الكبرى ضد القوى العظمى في الزمن القديم ، الروم والفرس ، ومنذ ظهر في الأفق أن بعض غير المسلمين كانوا الاحتياطي الذي حاولت تلك القوى الخارجية استخدامه لضرب الدعوة الإسلامية . فضلاً عن أن هذا التمييز كان ضمن وسائل تيسير تحصيل الجزية من غير المسلمين ، من حيث انه كان يعد طريقة سهلة للتعريف بهم ، من هيئتهم . وما مطالبتهم بالغيار (ارتداء أزياء خاصة) أو شد الزنار إلا من نماذج تلك الاجتهادات[٢٧] .

ـ إجراءات تنطلق من تفسير «الصغار» الذي ذكر في القرآن الكريم في وصف أداء غير المسلمين للجزية ، واعتباره حثاً على إهانة الآخرين وإذلالهم الأمر الذي رتب عليه بعض الفقهاء اشتراطات مختلفة في حق غير المسلمين ، مثل منعهم من ركوب الخيل اكتفاء بركوب البغال والحمير ، ومنعهم من تقلد السيوف «لأنها عز وسلطان» ـ بتعبير ابن القيم ـ ومنعهم من لبس العمائم ، باعتبار أنها «تيجان العرب» .

ـ إجراءات تستهدف الحفاظ على خصوصيات المسلمين ، ومنع غيرهم من الاطلاع عليها بسبب أزمة الثقة التي تولدت بين الفريقين في ظروف تاريخية خاصة ، ومنها على سبيل المثال مطالبتهم بعدم تعلية بيوتهم ، حتى لا تشرف على بيوت المسلمين .

ـ اجتهادات تحاول ضبط علاقة الأغلبية بالأقلية ، عن طريق وضع

اشتراطات معينة رأى الفقهاء أن مراعاتها واجبة ، حتى لا تستثير الأقلية مشاعر الأغلبية . ويندرج في هذا الإطار كل ما قيل عن إقامة الكنائس وإخراج الصلبان ودق النواقيس وترديد التراتيل[٢٨] .

وأكثر ما يلاحظ على هذه الاجتهادات ثلاثة أمور :

الأمر الأول : أنها تعكس في مجموعها مناخاً من عدم الثقة بين المسلمين وغير المسلمين وهو ما لعبت فيه عوامل التاريخ الدور الأكبر ، إذ أنها تعبر عن علاقة بين طرفين تقوم على التربص وتعارض المصالح ، وربما حالة الطوارئ التي تعلن في ظروف الحرب . أي أنها لا تعالج حالة مجتمع مستقر ، وطن واحد ، يتعايش فيه الجميع في مودة واخاء ، من أجل عمارة الأرض وسعادة الإنسان . ولذلك ينبغي أن نصنف الغالبية العظمى من تلك الاجتهادات في مربع الاستثناء الذي يرد على قاعدة «البر والقسط» التي قدرها القرآن الكريم ، كأساس للتعامل مع الآخرين الذين «لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم» .

والأمر كذلك فينبغي أن يظل ماثلاً أمام أعيننا دائماً الخط الأساسي الذي قرره الإسلام في التعامل مع الآخرين ، والذي يقوم بالدرجة الأولى على الاحترام وصون كرامة الإنسان مسلماً كان أم غير مسلم ، عدواً كان أم صديقاً ، وهو ما فصلناه من قبل .

الأمر الثاني : أن تلك الاجتهادات كانت ـ كقاعدة ـ شاغلاً للفقهاء أو بعض الحكام بأكثر منها شاغلاً لعامة المسلمين وواقعهم ، الأمر الذي يرشحها لكي تضم إلى قائمة الشواهد العديدة لظاهرة انفصال الفقه عن الحقيقة الاجتماعية . فبينما يتحدث الفقهاء عن أزياء لغير المسلمين ، نجد أن مستشرقاً مثل بارتولد[٢٩] يقول (كان العمال النصارى يلبسون أثواباً كأثواب عظماء المسلمين ، ويجعلون لأنفسهم مقاماً عالياً أمام العامة) . ونجد أن المقدسي[٣٠] يبدي إعجابه عندما زار مدينة شيراز بأن المجوس لا تميزهم أردية عن غيرهم . ونقرأ للسير توماس أرنولد قوله الذي سبقت الإشارة إليه في شأن موضوع إقامة الكنائس : أن تلك الفتاوى ككثير من بحوث الفقهاء المسلمين كانت ضعيفة الصلة بالحقائق الواقعية .

وعندما ذكر الطبري أن عامة بغداد ثاروا على النصارى لأنهم «خالفوا»

وركبوا الخيل ، حتى هدمت في هذا الشغب كنيسة كليل يشو ، في أواخر القرن الثالث الهجري ، عندما حدث ذلك ، اعتبرت القصة فريدة في نوعها ، حتى تربعت مكاناً بارزاً في أكثر الكتب التي تؤرخ لتلك الفترة[٣١] ، أو تؤرخ للأقليات في عالم الإسلام بوجه عام .

الأمر الثالث : أن تلك الاجتهادات لا تستند بدورها إلى نصوص شرعية صحيحة وثابتة ، بل ان أول اتفاق عقده النبي ﷺ مع يهود المدينة لم يكن يعرض عليهم أية قيود . ما عدا اعتبارهم طائفة دينية مستقلة ضمن المجتمع الإسلامي الأوسع نطاق .. بل إن اليهود كانوا يعاملون في تلك الوثيقة الهامة على قدم المساواة مع المسلمين .. وحتى بعد أن ترسخ الإسلام ولا سيما بعد فتح مكة ، لم يطلب منهم النبي أكثر من دفع الجزية[٣٢] .

ولكن هذه الاجتهادات في مجموعها لا تزيد عن كونها تقديراً لمصلحة ارتآها أولو الأمر من الأمراء والفقهاء ، كل في ضوء اعتبارات زمانه والمخاطر والمثالب التي استقرت في ذهنه . وفي الحالات الاستثنائية التي احتج فيها الفقهاء بالنصوص ، فإن تلك الاستخدامات كانت إما لنصوص فهمت على غير وجهها الصحيح ، أو لنصوص ليس موثوقاً في قوتها وسلامتها .

ومن قبيل النصوص التي استخدمت على غير وجهها الصحيح ، تلك الاجتهادات العديدة المبنية على معنى الآية « .. حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون» (التوبة ـ ٢٩) ، وهو ما تعرضنا له من قبل ، سواء في أن المقصود بالصغار هو الامتثال لحكم الإسلام وليس الاذلال الذي يتنافى مع روح الإسلام ونصوص شريعته ، أو في أن الذين قالوا بفكرة الإذلال والمهانة كانوا متأثرين بتجارب تاريخية مروا بها ، ليس من الانصاف تعميمها على مستقبل الأمة الإسلامية .

ومن قبيل تلك النصوص أيضاً ، الاستدلال في القول بمنع غير المسلمين من تعلية بيوتهم ، بالحديث الشريف «الإسلام يعلو ولا يعلى عليه»[٣٣] وهو استدلال فيه تبسيط شديد وافتعال غير مبرر ، ذلك أنه إذا كنا نفهم الدوافع التي تلجئ الفقهاء إلى الحفاظ على خصوصيات المسلمين في ظروف تاريخية معينة ، عن طريق منع غير المسلمين من تعلية مساكنهم حتى لا تشرف عليهم ، وهو المنطق

الذي كان مقبولاً في ذلك الزمان ، حتى تذكر كتب التاريخ أن البابا انوسنت الثالث شكا من أن اليهود بنوا في مدينة سنس كنيسة لهم تعلو على كنيسة مسيحية مجاورة[٣٤] نقول إنه إذا كان ذلك مفهوماً ومبرراً ، فإنه من غير المفهوم أن يحتج في تقرير هذا الحظر بحديث «الاسلام يعلو ..» ، فضلاً عن أنه آخر ما يخطر على البال عند قراءة هذا الحديث الشريف أن ينصرف المعنى في علو الإسلام ، لا إلى رفعة الدين وإعلاء كلمة الله ، ولكن إلى تعلية مساكن المسلمين على غيرهم !

ومن قبيل النصوص التي استخدمت في تلك الاجتهـادات ، ولا يطمأن إلى صحتها ، ذلك الحديث الذي ينسب إلى الرسول ﷺ قوله : لا خصاء ولا كنيسة في الإسلام . وهو الذي فسره الشيباني بأن المقصود به النهي عن خصاء الرجال «المراد به التبتل . وهو أن يحرم الرجل (من) غشيان النساء ، فيجعل نفسه بمنزلة الرهبان الذين يحرمون النساء» . ثم النهي عن «احداث الكنائس في امصار المسلمين ، فإن أهل الذمة يمنعون من ذلك»[٣٥] .

وقد قلنا ان هذا الحديث لا يعول عليه كثيراً ولا يحتج به ، وإن كان الموضوع جديراً بالمناقشة لشدة اهتمام الفقهاء به . فضلاً عن أنه إذا كان الحديث عن مختلف الالتزامات الأخرى التي مررنا بها لا يعدو كونه مجرد استرجاع ـ للعلم فقط ـ لصفحات مطوية من التاريخ ، فإن قضية إقامة الكنائس لا تدخل في هذا التصنيف . إذ أنها لا زالت مثارة إلى الآن في مجتمعات المسلمين . بل لا أبالغ إذا قلت إنها تشكل ، في بعض الأحيان ، أحد مصادر القلق والتوتر عند الطرفين المسلمين وغير المسلمين . وقد حدث في السنوات الأخيرة أن استثمر هذا القلق والتوتر في محاولات مؤسفة للفتنة وإحداث الوقيعة بين الجانبين .

هل للكنيسة مكان ؟

ولنقل ابتداء أن موضوع إقامة الكنائس في بلاد الإسلام أخذ حجماً أكثر مما ينبغي ، وأن الجدل قد طال فيه بغير مبرر ، وأن ذلك كله ما كان ليحدث لو أن الفرقاء احتكموا إلى شريعة الله نصها وروحها ، متحللين من تأثيرات الممارسات غير المقبولة على الجانبين .

فعندما يقرر الإسلام شرعية الآخرين ، ويحث على وجوب احترام عقائدهم

وعوائدهم فإن أول ما ينبغي أن يكون مصوناً للآخرين من حقوق ، هو حرية العبادة ، كما أشرنا من قبل[٣٦] وليس مقبولاً بأي منطق ولا بأي معيار أن تكون حرية العبادة مكفولة لفريق ، على النحو الذي ضمنه الإسلام ، ثم لا تكون حرية إقامة المعابد مكفولة بنفس القدر . ذلك أساس مستقر ، والإخلال به يعد نقضاً فادحاً لواحدة من حقائق الإسلام الأساسية .

أما كيف تقام هذه المعابد ، وأين ومتى ، وعلى أي نحو تتم فيها الصلوات وتدق فيها النواقيس ، فتلك مسائل تفصيلية خاصة في شق منها كما أسميناه من قبل مراعاة اعتبارات الذوق العام والشعور العام للأغلبية . وإن كان الشق الأكبر في هذه التفاصيل يمكن علاجه بأساليب تشريعية تراعي اعتبارات العدل والقسط فيما بين حقوق الأقلية غير المسلمة ، وحقوق الأغلبية المسلمة ، وهو ما تعالجه في الواقع بعض اللوائح التنظيمية في الدول العربية ، وفي مقدمتها مصر ، حيث ينظم القانون عملية إنشاء الكنائس من خلال عديد من التفاصيل .

ونذكر هنا بأن ذلك أمر لا ينفرد به المجتمع الإسلامي ، فثمة قواعد معمول بها في أوروبا المعاصرة تشترط شرائط عديدة في إقامة المساجد ، من ضرورة موافقة السلطات المحلية إلى ضرورة الالتزام بخطوط معينة في التصميم المعماري ، إلى تحديد ارتفاع المئذنة بحيث لا تتجاوز طولاً بذاته .

لقد كانت الاتفاقات والعهود تنظم تلك العملية في الماضي بين المسلمين وغيرهم . من ذلك مثلاً ما جاء في عهد خالد بن الوليد لأهل عانات[٣٧] الذي نص على أنه « ... ولهم أن يضربوا نواقيسهم في أي ساعة شاءوا من ليل أو نهار ، إلا في أوقات الصلوات ، وأن يخرجوا الصلبان في أيام عيدهم » .

أي أن الحق ثابت ولا جدال فيه ، أما كيفية استخدامه أو إساءة استخدامه ، فتلك مسألة يمكن إخضاعها في النهاية لما يتفق عليه من أعراف أو قوانين تنظيمية .

إننا نستطيع أن نذلل كل صعوبة مفتعلة إذا ما احتكمنا إلى النصوص الشرعية والأصول الثابتة في التفكير الإسلامي ، لكن مسيرتنا سوف تتعثر كثيراً ، ولن تبلغ غايتها أبداً ، إذا ظلت ، ماثلة في أذهاننا حسابات قديمة وصفحات تاريخية عفا عليها الزمن ، وبقيت استثناءات وشذوذاً في مسار التاريخ .

فلن تكون هناك مشكلة إذا استرشدنا بنصوص القرآن وما هو صحيح وثابت من السنة .

أما إذا وضعنا نصب أعيننا تصرفات للعامة من مسلمين أو مسيحيين في القاهرة أو الكوفة أو غيرهما ، حرق فيها مسجد هنا أو هدمت من جرائها كنيسة هناك ، فإن ذلك منطق أخرق ، يدفعنا للاحتكام إلى انفعالات وربما حماقات القلة ، في تقرير مصائر ومصالح الكثرة الساحقة ، والتعلق بشذوذ التاريخ في صنع الحاضر والمستقبل .

إن كل مأثورات ونتاج مرحلة الصراع بين الأديان ينبغي أن يعاد النظر فيها ، في ضوء مرحلة استوجبت إقامة التعايش بين الأديان ، وانتقل فيها الصراع الأساسي إلى مجالات أخرى .

وإذا جاز للبعض أن يحتج بأن المعركة بين الحق والباطل مستمرة ، تماماً كمعركة الخير والشر ، فإن ردنا على هؤلاء هو أن تلك واحدة من سنن الكون (ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعاً - يونس ٩٩) . وأن سلاح المسلمين الأول في تلك المعركة هو الحوار والحجة منذ نص التكليف الإلهي على الدعوة لله « بالحكمة والموعظة الحسنة » .

وليس مقبولاً في منطق الإسلام الصحيح أن تتم الدعوة إلى الله ، أو تثبيت إيمان المسلمين ، بوقف بناء معابد غير المسلمين ، أو منعهم من دق الأجراس !

كما أنه ليس مقبولاً أن يحتج في منع إقامة الكنائس مثلاً ، بأن « تمكينهم من إحداث ذلك في موضع صار معداً لإقامة أعلام الإسلام فيه ، كتمكين المسلم من الثبات على الشرك بعد الردة .. وذلك لا يجوز بأي حال » ! (٣٨)

ذلك أننا نستطيع القول في ثقة تامة بأنه لن ينتقص شيء من أعلام الإسلام ، إذا ما أقيمت على أرض الإسلام معابد لغير المسلمين ، تماماً كما لم ينتقص شيء من مسجد رسول الله ، حينما استضاف فيه وفد نصارى نجران ، وحاورهم في رحاب المسجد ، وأذن لهم بالصلاة فيه ، جنباً إلى جنب مع المسلمين !

وبنفس القدر ، فإنه يستغرب القول بأن بناء كنيسة في مصر من أمصار المسلمين يعد من قبيل «إدخال الوهن على المسلمين» (٣٩) أو القول بأن إخراج صليبهم في الأعياد ، « فيه من الاستخفاف بالمسلمين» (٤٠) أو القول بأن دق نواقيسهم

في أبراج الكنائس «فيه من معارضة آذان المسلمين»[41] .. نستغرب ذلك من حيث أن يفترض ضعفاً في إيمان المسلمين ، كما يفترض أن علاقة المسلمين بغيرهم قائمة على منطق المواجهة والصراع ، الذي يحمل تصرفات غير المسلمين الظاهرة باعتبارها تحدياً لمشاعر المسلمين واستخفافاً بهم . وذلك إن حدث في مرحلة ، أو كان هاجساً في مرحلة ، فينبغي أن نتعامل معه باعتباره استثناء طارئاً على القاعدة الأساسية في علاقة المسلمين بغير المسلمين .

إن القضية المحورية في كل الاجتهادات والآراء التي تناولت كنائس غير المسلمين وشعائرهم لم تكن في حقيقة الأمر مسألة الحرية الدينية للآخرين ، فذلك ما لا يستطيع أحد أن يجادل في كفالته وثبوته . إنما القضية هي كيفية ممارسة تلك الحرية بصورة لا تجرح مشاعر الأغلبية المسلمة .

ودليلنا على ذلك أن الضجة المثارة ـ والمفتعلة ـ حول الكنائس والشعائر ، تقابل بصمت وسكوت تامين على مسألة الأديرة . وآدم ميتز ، الذي يذكر أن عامة المسلمين في بغداد ثاروا على النصارى لأنهم خالفوا وركبوا الخيل ، وهدموا إحدى الكنائس بالمدينة ، يقول في موضع آخر إن الأديرة المسيحية كانت في تلك المرحلة منتشرة في كل أجزاء بغداد حتى كادت لا تخلو منها ناحية[41] . بل إن الشابشتي المتوفى في أواخر القرن الرابع الهجري (٣٨٨ هـ) يسجل ظاهرة تزايد بناء الأديرة في العصر العباسي ، ويقول إن تلك «الديارات» كانت ملجأ ليس فقط للرهبان والمتدينين من النصارى ، وإنما أصبحت متنزهات يقصدها المسلمون في أعياد النصارى ... حتى ان من الخلفاء العباسيين من كان يقصدها في بعض المناسبات . فقد نزل الرشيد يوماً بدير مارزكي الواقع على ضفة البليخ ، فاستطابه الخليفة وبر أهله من الرهبان[42] .

وتلك الشواهد ، وغيرها كثير ، تعزز فكرة أن القضية لم تكن في الحرية الدينية بحد ذاتها ولا في أبنية غير المسلمين ذاتها ، وإنما فيما يتصوره البعض إيذاء وجرحاً للشعور العام للمسلمين .

إن فقهاءنا قسموا أمصار المسلمين إلى ثلاثة أنواع[43] : ما دخل في الإسلام بغير حرب مثل المدينة والطائف .. واليمن ، وما أنشأه المسلمون من بلدان ، «كل أرض لم يكن لها أهل فاختطها المسلمون اختطاطاً» (مثل الكوفة والبصرة وبغداد

والقاهرة والرملة في فلسطين) ، ثم ما تم فتحه عنوة وبقوة السلاح .

ورأى الفقهاء جواز إقامة الكنائس في المناطق التي فتحت بالصلح مع أهلها وليس بالحرب وأنه لا يجوز ذلك فيما أنشأه المسلمون من مدن ، وقال الزيدية يجوز لهم ذلك باذن الامام لمصلحة يراها .

وما تم فتحه عنوة ، لا يجوز لهم فيه إحداث شيء جديد من البيع والكنائس ، فيما يبقى القديم على حاله . وقال ابن القاسم المالكي بجواز ذلك إذا أذن به الامام(٤٤) .

أي أن قضية المصلحة هي المعيار الحقيقي في تقديرات الفقهاء لاعتبارات الحظر والإباحة ، الأمر الذي يعني على الفور إمكانية الاختلاف في تقدير طبيعة تلك المصلحة ، التي تكفل لغير المسلم حرية العبارة ، بما لا يجرح مشاعر المسلمين . فضلاً عن بديهية الاختلاف في التقدير لصيغة المصلحة وموضعها في ظروف ثبات الدعوة وانتشار الإسلام ، عنه في ظروف الصراع الدائر من أجل رد الخطر وتثبيت دعائم الإسلام .

ويشير محمد بن الحسن الشيباني إلى التفرقة بين المدن والقرى في أمصار المسلمين . فبعد أن يقول : فاما المصر الغالب عليه أهل الذمة مثل الحيرة وغيرها ، ليست فيه (صلاة) جمعة ولا حدود تقام ، فإنهم لا يمنعون من إحداث ذلك فيها .. يضيف محمد بن الحسن بعد ذلك : ومشايخ ديارنا يقولون : لا يمنعون من إحداث ذلك في القرى على كل حال . واستدلوا بلفظ ذكره ها هنا فقال : القرى التي أهلها مسلمون إلا أنها ليست بأمصار ، فيها جمع وحدود ، إذا اشترى قوم من أهل الذمة فيها منازل واتخذوا فيها الكنائس والبيع ، وأعلنوا فيها بيع الخمر والخنزير ، لم يمنعوا من ذلك(٤٥) .

وواضح من التفرقة في حكم استحداث الكنائس بين المصر والقرية ، إن المصر مركز من مراكز سلطان المسلمين ، والواجب المحافظة على طابعه الإسلامي . وهو ما يتحقق بأن يكون استحداث الكنائس لسبب يبرره ، وأن يتمشى مع عدد المرتفقين بالكنائس أو مع توزيعهم الجغرافي .. فالغاية التي قصدها الفقهاء بما حددوا من القيود على استحداث الكنائس وعلى الاحتفالات والمواكب الدينية لغير المسلمين في الأمصار الإسلامية ، إنما هي الحفاظ على الطابع الإسلامي

لمراكز المسلمين الكبرى ، التي ينبغي أن تبرز فيها شخصيتهم الاجتماعية والعقيدية . فإذا تحقق ذلك ، ولم يخل رفع القيود بالغاية المتوخاة ، كان ضمان الحرية أولى وأعدل .. وعلى ذلك حرص الفقهاء وتجلى حرصهم في كل كتاباتهم[٤٦] . يقول محمد بن الحسن الشيباني : فإن عطل المسلمون هذا المصر ، حتى تركوا إقامة الحدود والجمع فيها ، فلأهل الذمة أن يتخذوا ما أرادوا من الكنائس وأن يظهروا بيع الخمر والخنزير فيها ، وعلق على ذلك بقوله : لأن المنع من ذلك المعنى قد ارتفع .

.. والآن ، وقد تطاولت الأزمان ومضت القرون على أمصار المسلمين ، وتأصل الطابع الإسلامي فيها بلا جدال ، ولم تؤثر عليه هجمات الصليبيين والمغول والمستعمرين .. هل يبقى ثمة مجال للتوجس من بناء كنيسة في مصر من أمصار المسلمين[٤٧] ؟

أليس السؤال وجيهاً ، وإجابته معروفة سلفاً ؟!

الشروط العمرية

أما ما تتناقله كتب التاريخ والفقه عن «عهد عمر» أو «الشروط العمرية» ، إذا استخدمنا عنوان ابن القيم ، فأمره عسير ويسير !

عسير أن نعثر على صيغة محددة لذلك العهد ، إذ اختلفت الروايات في شأنه اختلافاً يبعث على الشك من البداية ، ولو أن الاختلاف كان في بعض التفاصيل مع وحدة الموضوع لكان الأمر مقبولاً ، إذ ليس مستغرباً أن تختلف صياغة عهد يفترض أنه تم في ذلك الوقت المبكر من التاريخ ، إنما الملفت للنظر أن الاختلاف امتد ليشمل مصدر الرواية ذاته ، وأطراف العهد ومكان حدوثه .

فابن القيم وحده ، يذكر في كتابه ثلاث روايات[٤٨] ، واحدة تقول إن أهل الجزيرة كتبوا إلى عبد الرحمن بن غنم ، الذي كتب بدوره إلى أمير المؤمنين . وفي الرواية الثانية أن عبد الرحمن كتب مباشرة لعمر بن الخطاب حين صالح نصارى الشام . ويفهم من الرواية الثالثة أن عبد الرحمن هو الذي صاغ شروط النصارى من جانبه ، وبعث بها إلى خليفة المسلمين .

وابن عساكر يذكره منسوباً إلى مصدرين مختلفين . فهو في مرة كتاب من

الخليفة ، يتضمن نص رسالة بعث بها إليه نصارى مجهولون ، يحددون فيه التزاماتهم (٤٩) . وفي مرة ثانية هو كتاب إلى أبي عبيدة بن الجراح من نصارى لم يعرفوا عن أنفسهم ، وإن كان مرجحاً بحكم ملابسات الرسالة أنهم أهل دمشق (٥٠) ، ويفترض في هذه الحالة أن الخليفة عمر بن الخطاب أجازه .

وموضوع العهد واحد ، هو التزامات أهل الذمة وواجباتهم ، سواء في عباداتهم وكنائسهم أو في تعاملهم مع المسلمين : أو في أزيائهم ومركباتهم . لكن التفاصيل تختلف اختلافات ليست جوهرية .

وقبل أن نحاول استجلاء الحقيقة في شأن الشروط العمرية ، لنلق نظرة على واحد من تلك العهود ، وهو أول ما ذكره ابن القيم (ص ٦٥٩) .

بعد الإسناد ، قال : كتب أهل الجزيرة إلى عبد الرحمن بن غنم «إنا حين قدمت بلادنا طلبنا إليك الأمان لأنفسنا وأهل ملتنا ، على إنا شرطنا لك على أنفسنا ألا تحدث في مدينتنا كنيسة ، ولا فيما حولها ديراً ولا قلاية ولا صومعة راهب . ولا نجدد ما خرب من كنائسنا ، ولا ما كان منها في خطط المسلمين . وألا نمنع كنائسنا من المسلمين أن ينزلوها في الليل والنهار . وأن نوسع أبوابها للمارة وابن السبيل . ولا نؤوي فيها ولا في منازلنا جاسوساً . وألا نكتم غشاً للمسلمين . وألا نضرب بنواقيسنا إلا ضرباً خفياً في جوف كنائسنا ، ولا نظهر عليها صليباً . ولا نرفع أصواتنا في الصلاة ولا القراءة في كنائسنا فيما يحضره المسلمون ، وألا نخرج صليباً ولا كتاباً في سوق المسلمين .

والا نخرج باغوثاً _ قال : والباغوث يجتمعون كما يخرج المسلمون يوم الأضحى والفطر _ ولا شعانين (أحد أعياد النصارى) ولا نرفع أصواتنا مع موتانا . ولا نظهر النيران معهم في أسواق المسلمين ، وألا نجاورهم بالخنازير ولا ببيع الخمور ..

ولا نظهر شركاً ، ولا نرغب في ديننا ، ولا ندعو إليه أحداً . ولا نتخذ شيئاً من الرقيق الذي جرت عليه سهام المسلمين . وألا نمنع أحداً من أقربائنا أرادوا الدخول في الإسلام . وأن نلزم زينا حيثما كنا ، وألا نتشبه بالمسلمين في لبس قلنسوة ولا عمامة ، ولا نعلين ولا فرق شعر ، ولا في مراكبهم ، ولا نكتني بكناهم ..

وأن نجز مقادم رؤوسنا ، ولا نفرق نواصينا ، ونشد الزنانير على أوساطنا ،

ولا ننقش خواتمنا بالعربية ، ولا نركب السروج ، ولا نتخذ شيئاً من السلاح ولا نحمله ، ولا نتقلد السيوف ، وأن نوقر المسلمين في مجالسهم ، ونرشدهم الطريق ، ونقوم لهم عن المجالس إن أرادوا الجلوس ، ولا نطلع عليهم في منازلهم ..

ولا نعلم أولادنا القرآن ، ولا يشارك أحد منا مسلماً في تجارة إلا أن يكون إلى المسلم أمر التجارة ، وأن نضيف كل مسلم عابر سبيل ثلاثة أيام ، ونطعمه من أوسط ما نجد ..

ضمنا لك ذلك على أنفسنا وذرارينا وأزواجنا ومساكيننا ، وإن نحن غيرنا أو خالفنا عما شرطنا على أنفسنا ، وقبلنا الأمان عليه ، فلا ذمة لنا ، وقد حل لك منا ما يحل لأهل المعاندة والشقاق» .

يقول ابن القيم ان عبد الرحمن بن غنم كتب بذلك إلى عمر بن الخطاب رضي الله عنه ، فكتب إليه عمر : إن أمضى لهم ما سألوا ، والحق فيهم حرفين اشترطهما عليهم مع ما شرطوا على أنفسهم : ألا يشتروا من سبايانا ، ومن ضرب مسلماً فقد خلع عهده ..

فانفذ عبد الرحمن بن غنم ذلك ، وأقر من أقام من الروم في مدائن الشام على هذا الشرط .

ومن المفارقات اللافتة للنظر أن فقيهاً جليلاً مثل ابن القيم أعد كتابه الهام «أحكام أهل الذمة» ، مبيناً تلك الشروط العمرية ، ومعتمداً عليها كأحد الأعمدة الأساسية في مؤلفه الذي تجاوز ألف صفحة (في جزءين) ، بينما أصدر باحث انجليزي متمرس هو البروفسور أ. س. ترتون كتاباً خاصاً في الأربعينات يقوم أساساً على نقض هذا العهد ، وإثبات أنه لم يكن صادراً عن عمر بن الخطاب ، وهو كتاب «أهل الذمة في الإسلام» ، الذي ترجمه إلى العربية في عام ١٩٤٩ الأستاذ حسن حبشي .

وكم كنا نتمنى لو تناول ابن القيم ، وهو العالم الموفق ، هذا التضارب الحادث في اختلاف مصادر العهد ، هل كاتبه هو عبد الرحمن بن غنم أم متحدث باسم النصارى ، أم أنه كتاب من أمير المؤمنين ، وهل المرسل إليه هو أبو عبيدة بن الجراح أم عبد الرحمن بن غنم ، وهل المرسل هو نصارى الشام أم نصارى الجزيرة العربية .. دعك من التضارب في تفصيلات النصوص ،

وهو ما تحفل به الروايات العديدة للعهد . وأقرب مثال على ذلك أن النص الذي بين أيدينا هنا يتضمن شرطين قيل ان عمر بن الخطاب أضافهما ، هما : منع الذميين من شراء سبايا المسلمين ، ثم خلع عهدهم إذا ضربوا أحداً من المسلمين. بينما اختفى هذان الشرطان من أكثر النصوص الأخرى المتداولة .

إن تلك التناقضات لم تستوقف ابن القيم الأمر الذي صرفه عن التدقيق في صحة المصادر ، حتى اكتفى بالقول في ختام استعراضه لروايات العهد الثلاث : وشهرة هذه الشروط تغني عن إسنادها (؟) فإن الأئمة تلقوها بالقبول ، وذكروها في كتبهم ، واحتجوا بها (ص ٦٦٤) . وهو ما دفع محقق كتاب ابن القيم ، الدكتور صبحي الصالح ، لأن يقول في الحاشية : من العجيب أن يقول العالم السلفي الكبير في موضوع خطير كهذا الموضوع التاريخي التشريعي ، «إن شهرة هذه الشروط تغني عن إسنادها» ! ـ ومتى كانت الاستفاضة دليل الصحة ؟ ومن الذي يسوغ للعلماء ـ حتى المحققين منهم ـ أن يستغنوا عن إسناد الروايات تعويلاً على شهرتها فقط .. ويضيف الدكتور الصالح في موضع آخر أن تلك العبارة تعد تهرباً من غربلة الأسانيد ، وخروجاً على منهج المدرسة السلفية ، التي تمحص المتون والأسانيد .. إن إمامنا الكبير ـ الذي وجدناه خلال بحث هذه الشروط العمرية يعنى بإيراد عشرات الأحاديث لتأييد رأيه في مسألة جزئية تتعلق مثلاً بمنع الذميين من لبس الأردية أو التلحي أو لبس النعال ـ لم يتخل عن مقاييس المحدثين في النقد والتمحيص إلا في هذا الموضوع الخطير : عهد عمر لأهل الكتاب !! (جـ ١ص ٤٢) .

ومما هو مثير للانتباه ، أن أكثر تلك الروايات تشير إلى العهد باعتبـاره صادراً عن المغلوبين إلى الغالب ، الأمر الذي يتضمن شذوذاً واضحاً وقلباً غير مفهوم للأوضاع . حتى ان البروفيسور ترتون اعتبرها نقطة «بالغة الغرابة» ، قائلاً إنه «لم تجر العادة أن يشترط المغلوبون الشروط التي يرتضونها ليوادعهم الغالب ، إذ العكس هو الصحيح والمنطقي .

لكن ما يدعو إلى الشك والاسترابة حقاً ، أن يظل العهد مجهولاً طوال القرن الهجري الأول ، والنصف الأول من القرن الثاني ، ولا يبدأ ظهوره إلا في أواخر القرن الثاني ، عندما كتب الفقيه الحنفي أبو يوسف المتوفى سنة ١٨٢ هجرية ،

كتابه الشهير « الخراج » ، وفيه أشار إلى شروط إلزام الذميين بارتداء ثياب خاصة تميزهم عن المسلمين ، تم نسب هذه الشروط ـ لأول مرة ـ إلى أمير المؤمنين عمر بن الخطاب [٥١] .

بينما تذكر مصادر أخرى [٥٢] أن الفقيه الأندلسي ابن حزم كان أول من نشر نص ما يسمى بعهد عمر ، في منتصف القرن الخامس الهجري .

وإذا أخذنا بالرأي القائل بأن أول من نسب شروط إلزام الذميين بارتداء زي خاص (تسميه كتب الفقه بالغيار) ، هو أبو يوسف ، في أواخر القرن الثاني الهجري ، فإن السؤال البديهي هنا هو : أين كان عهد عمر طوال قرن ونصف من الزمان تقريباً (على أساس أن عمر بن الخطاب مات في سنة ٢٣ هجرية) .. وهل يعقل أن ينقضي عهد الخلفاء الراشدين ، ثم أن ينقضي عصر الأمويين كله ، ولا يذكر اسم عمر بن الخطاب مرتبطاً بهذه الشروط إلا في أوائل العصر العباسي ؟

المدهش هنا أن ابن القيم تصدى في مدخل كتابه لنقض دعوى يهود خيبر بعد وفاة الرسول ﷺ أن لديهم كتاباً يعفيهم من دفع الجزية ، وقال في نقض الكتاب وإثبات تزويره حججاً كثيرة ، بينها قوله : لو كان هذا الكتاب صحيحاً لأظهروه في أيام الخلفاء الراشدين ، وفي أيام عمر بن عبد العزيز ، وفي أيام المنصور والرشيد (ج ١ ص ٨) .. ونحن بدورنا نستخدم حجة ابن القيم ذاته ، قائلين : لو كان عهد عمر صحيحاً لاستخدمه خلفاء بني أمية ـ مثلاً ـ وقد ترامت أطراف الامبراطورية الإسلامية في عهدهم حتى امتدت من حدود الهند وبلاد فارس وما وراء القوقاز إلى الأندلس وجنوب فرنسا ، وقد كان احتكاكهم بغير المسلمين أكبر من غيرهم ، وربما كانوا أحوج إلى « قمع » غير المسلمين على النحو الذي يفصله العهد . إلا أن واقع الحال يشهد بعكس ذلك تماماً ، كما سبق وقلنا [٥٣] .

يستوقفنا ـ فوق هذا وذاك ـ أن هذا العهد الفريد ، ليس له مثيل في كافة العهود الأخرى التي عقدها عمر بن الخطاب مع أية مدينة من مدن الشام . فإذا كانت المدينة المقصودة في النص الذي اخترناه هي دمشق قصب الولاية ـ يقول الدكتور صبحي الصالح في تقديمه لكتاب ابن القيم ـ « فإن نصوص عهد دمشق التي أعطاها خالد بن الوليد أهل الشام تختلف اختلافاً جوهرياً عن نصوص هذا

العهد ، وفيها من سماحة الإسلام ما ليس في روايات ابن القيم الثلاث : إذ أعطاهم خالد بن الوليد كما في رواية ابن عساكر أماناً على أنفسهم وأموالهم وكنائسهم وسور مدينتهم لا يهدم ، ولا يسكن شيء من دورهم ، لهم بذلك عهد الله وذمة رسوله ﷺ وذمة الخلفاء والمؤمنين ، لا يعرض لهم إلا بخير إذا أعطوا الجزية وان ـ تكن المدينة المقصودة بعبارة « كذا وكذا ـ في صيغة أخرى للعهد سجلها ابن القيم ، غير دمشق من مدن الشام فمن العجيب المدهش أن عمر نفسه لم يعاهد أهل حمص أو أهل القدس مثلاً إلا عهوداً بالغة السماحة والبساطة ، خالية من العنف والتعقيد : فأهل حمص أمنوا على أنفسهم وأموالهم وسور مدينتهم وكنائسهم وارجائهم ، وأهل المقدس أعطوا الأمان لأنفسهم وأموالهم ، ولكنائسهم وصلبانهم وسقيمها وبريئها وسائر ملتها : أنه لا تسكن كنائسهم ولا تهدم ، ولا ينتقص منها ولا من حيزها ولا من صليبهم ولا من شيء من أموالهم ، ولا يكرهون على دينهم ، ولا يضار أحد منهم (٥٤) . ففي هذا الاغفال لتحديد اسم المدينة التي جرى فيها العهد ما يثير الريب في الرواية ويحيط رواتها بالشبهات .

وقبل أن نمر على المتن والشروط ، أليس من حق أمير المؤمنين عمر بن الخطاب علينا أن ننصفه في هذا المقام ، ونحدد بوضوح موقفه من أهل الذمة ، لنتعرف عما إذا كان مقبولاً السياق المنطقي لسلوك شخصية مثله شامخة في التاريخ الإسلامي ، وعلى معرفة عميقة بروح الإسلام وعدله ، أن يصدر عن عمر بن الخطاب مثل هذا العهد ..

وكما أشرنا قبل قليل ، فعمر بن الخطاب هو الذي قال وهو على فراش الموت ـ فيما يذكر يحيى بن آدم في كتاب الخراج ـ أوصي الخليفة من بعدي بأهل الذمة خيراً ، وأن يوفي لهم بعهدهم ، وأن يقاتل من ورائهم ، وألا يكلفهم فوق طاقتهم .

إن أمير المؤمنين لم يكن يشغله وهو يتأهب للقاء ربه ، بعدما طعنه أبو لؤلؤة المجوسي ، إلا أمرين : خلافة المسلمين ، ورعاية غير المسلمين .

وهو الذي مر على قوم أقيموا في الشمس في بعض أرض الشام فقال : ما شأن هؤلاء ؟ فقيل له : إنهم اقيموا في الجزية . فكره ذلك وقال : هم وما يعتذرون به .

قالوا : يقولون لا نجد ـ قال : دعوهم ولا تكلفوهم ما لا يطيقون . ثم أمر بهم فخلي سبيلهم .

وقال أبو يوسف في الخراج : حدث أن مر عمر بباب قوم وعليه سائل يسأل ، وكان شيخاً ضرير البصر ، فضرب عمر عضده ، وقال له : من أي أهل الكتاب أنت ؟ فقال : يهودي .

فقال أمير المؤمنين : ما ألجأك إلى ما أرى ؟

قال : اسأل الجزية والحاجة والسن .

فاصطحبه عمر ، وذهب به إلى منزله وأعطاه مما وجد . ثم أرسل به إلى خازن بيت المال وقال له : انظر هذا وضرباءه ، فوالله ما أنصفناه إذ أكلنا شبيبته ثم نخذله عند الهرم .

ثم ، أليس عمر بن الخطاب هو الذي كتب إلى قائد جنده سعد بن أبي وقاص ، تلك الرسالة التي أشرت إليها من قبل ، والتي قال فيها (.. ونح منازلهم عن قرى أهل الصلح والذمة ، فلا يدخلها من أصحابك إلا من تثق بدينه ... فإن لهم حرمة وذمة ، ابتليتم بالوفاء بها ، كما ابتلوا بالصبر عليها . فما صبروا لكم ، ففوا لهم) :

ولنا أن نسأل بعد ذلك : هل يمكن أن يكون صاحب هذا الكتاب ، هو ذاته الذي وقع ذلك العهد ؟

لنقرأ الشروط العمرية المزعومة على مهل ..

ـ فهي تقضي بأن يحرم نصارى الجزيرة وغيرها من مدن الشام على أنفسهم وعلى أولادهم تعلم القرآن ، فهل هذا ما يقره عمر ؟ .. وما الجريمة التي يرتكبونها لو تعلم أحدهم القرآن ؟ .. وكيف يشترطون هذا الشرط على أنفسهم من تلقاء أنفسهم ؟ وكيف توفق بين شرطهم هذا وبين اقتباسهم آية الجزية بألفاظها في بعض عهودهم[٥٥] (إذا قالوا انهم يعطون الجزية عن يد وهم صاغرون) ..

ـ تتحدث العهود عن قيود في ارتداء الزي الذي ألزم به الذميون . والحادث أن النصارى كانوا يفعلون ذلك من تلقاء أنفسهم ، ودون جبر أو إلزام ، ولم يكن هناك داع في ذلك الوقت المبكر لصدور ذلك الإلزام ، إذ كان للمسلمين ثيابهم

وللذميين ثيابهم [٥٦] . ويضيف الدكتور صبحي الصالح إلى ذلك قوله : «وشد» «الزنانير» على الأوساط عبارة في هذا العهد العمري لا نكاد نصدق ورودها فيه : فالزنانير جمع تكسير للفظ «الزنار» الذي هو لفظ يوناني موضوع للمنطق أو الحزام ، وما كانت الزنانير ، بهذه الصيغة الجماعية ، شائعة الاستعمال في عصر عمر ، وربما لم تدخل العربية إلا عن طريق الآرامية التي كانت لغة أهل الكتاب ، وإنما دخلت العربية بعد أن أصبحت علماً على الحزام ، وبعد أن أصبح الحزام علامة مميزة فيما بعد ، لأهل الذمة عن المسلمين ، فكيف يستعمل عمر في عهده لفظاً لم يشع ولم يعرفه الناس ؟ وكيف يستعمل هذا اللفظ الأعجمي رغم قيام المنطق أو الحزام مقامه ؟

ـ تتحدث الشروط العمرية عن قيود أخرى عديدة ألزم بها الذميون ، الأمر الذي فتح الباب لنسب أقوال مماثلة لعمر بن الخطاب ، من ذلك ما رواه أبو عبيد [٥٧] في الأموال : أن عمر أمر في أهل الذمة أن تجز نواصيهم ، وأن يركبوا على الأكف (البرادع) ، وأن يركبوا عرضاً ، وأن لا يركبوا كما يركب المسلمون ، وأن يوثقوا المناطق (يشدوها على أوساطهم) ـ قال أبو عبيد أن المقصود بها الزنانير . وذكر أبو عبيد هذه الرواية منسوبة إلى عبد الله بن عمر ، عن نافع ، عن أسلم ، عن أمير المؤمنين عمر بن الخطاب .

وكان كافياً للشك في الرواية أن يكون السند على هذا النحو ، الذي لفت نظر محقق كتاب الأموال ، فتساءل في هامشه عما إذا كان معقولاً أن يستقيم هذا الإسناد العجيب ، الذي ينقل عن عبد الله بن عمر ، الذي يأخذه عن مولاه نافع ، الذي سمعه بدوره عن أسلم مولى عمر ـ ! ـ وما كان أولى أن يتلقى عبد الله ابن عمر هذا الأمر عن أبيه مباشرة ؟

هل هناك دس وتقوّل أفضح من ذلك ؟!

ربما كان يغنينا عن هذا كله أن نقول ابتداء ان نصوص الشريعة وروحها ترفضان أن ينسب عهد كهذا إلى الإسلام والمسلمين . وعلى أبعد الفروض وأسوأها ، فإذا صح أن تلك شروط أقرها عمر بن الخطاب فإن خلق الإسلام يسلحنا بشجاعة تمكننا من القول دون تردد : أخطأ عمر ، تأسياً بالمرأة التي اعترضت رأي أمير المؤمنين في مسألة المهور ، بينما هو واقف يخطب بين المسلمين ، فلم يملك إزاء

اعتراضها إلا أن يقول : أصابت امرأة وأخطأ عمر .

اننا هنا لا نبرئ الإسلام ، فخطه الأساسي في القضية أوضح من أن ندعمه بتلك القائمة من الحجج والشواهد .

إنما فقط أردنا أن نبرئ أمير المؤمنين في قمته الشامخة من أن يلصق به مثل هذا الزيف ، حتى لا يتذرع به الذين أرادوا أن ينالوا من هذه القمة ، في الماضي وفي الحاضر .

نعم إنه من الثابت تاريخياً أنه كانت لعمر بن الخطاب عهود مع غير المسلمين ، من أهل الجزيرة والفرس والروم البيزنطيين ، لكن المتفق عليه من تلك العهود لا يخرج عن ذلك الإطار الذي حددته نصوص الشريعة وروحها ومصلحة تأمين المجتمع الإسلامي في عهده ، ، وقد مات أمير المؤمنين ولم يمر ربع قرن على الهجرة .

لكن الأهواء والدسائس أضافت الكثير ، وحرفت الكثير ، في كل صفحات التاريخ الإسلامي ، مبتدئة بمحاولة العبث بالأحاديث النبوية . وكان هدفها الاساءة إلى كل قيمة ، وتلطيخ كل صفحة نقية وناصعة ، وإحداث الوقيعة بين المسلمين وغير المسلمين أو تصفية الحساب معهم .

وأحسب أن الوضع والاختلاق في عهد عمر إنما دخل من هذا الباب الأخير ..

وليس هذا رأياً شخصياً فحسب ، ولكنه رأي كثيرين من الباحثين ، مسلمين وغير مسلمين . وإذا كانت شبهة الانحياز قائمة بالنسبة للباحثين المسلمين ، والمعاصرين ، فلربما انتفت هذه الشبهة عن غير المسلمين ..

فالبروفيسور ترتون ، يختم كتابه الذي ناقش فيه بتفصيل دقيق كل عناصر الشروط العمرية ـ ينتهي في آخر سطر لكتابه «أهل الذمة في الإسلام» إلى القول بأن : «الخلاصة ، أن العهد وضع في المدارس الفقهية ، ثم نسب ككثير غيره إلى عمر بن الخطاب» (ص ٢٥٨) .

والسير توماس أرنولد يذكر في كتابه «الدعوة إلى الإسلام» ما نصه : وتنسب بعض الأجيال المتأخرة إلى عمر عدداً من القيود ، التي حالت بين المسيحيين وبين إقامة شعائرهم الدينية في حرية وطلاقة ، إلا أن الباحثين غويه (الفرنسي) والأمير كيتاني (الإيطالي) ، قد أقاما الدليل الذي لا يدع مجالاً للشك ، على أن هذه القيود قد استحدثت في بعض العصور المتأخرة . (ص ٧٥) .

لكن من حق أي أحد أن يسأل : إذا كان الأمر كذلك ، لماذا إذن قبل ابن قيم الجوزية هذه الشروط العمرية ، ودافع عن كل ما تضمنته من الألف إلى الياء ، في مرافعة قوية وبليغة استغرقت ألف صفحة ؟؟

لقد أغنانا محقق كتابه الدكتور صبحي الصالح عن الرد ، وسجل في تقديمه لابن القيم (ص ٧١) قوله : ولئن وجدنا صوراً غير قليلة من تشدد ابن القيم مع غير المسلمين ، فلنلتمس له بعض العذر فيما كان يسود عصره من التعصب المذهبي ، والتشدد الديني ، اللذين أذكت نارهما الحروب الصليبية ، وقد استمرت قرنين كاملين (سنة ٤٩٠ هـ إلى سنة ٦٩٠ هـ) .. وعاش ابن القيم في العصر الذي تلا تلك الحروب . بل كان مولده بعد عام واحد من وضعها أوزارها ، وبعد ذهاب الألوف من الأرواح البريئة ضحايا لها ..

لقد رأى ابن القيم ما خلفته تلك الحروب من التدمير والتخريب ، وإن لم يتح له أن يعيش فعلاً في جوها الرهيب . وانطبعت في نفسه صورة قاتمة مكفهرة من غدر (بعض) الذميين ليس لها سند من التاريخ ، مهما يكن قد غلا فيها ..

ثم كانت المصيبة الرهباء التي ما أصيب الإسلام بمثلها قط : يوم غزا التتار البلاد الإسلامية ، وخربوا بغداد في منتصف القرن السابع ، وما مروا بشيء إلا جعلوه حطاماً .. في تلك الحادثة العظمى ، وقف الذميون مرة أخرى يؤيدون التتار أعداء الأديان على المسلمين . ولم يكن بد من أن يحترس المسلمون من مكائدهم ، فنادى المعلم الكبير ابن تيمية بإلزام الذميين بالغيار ، وشدد عليهم النكير ، وتابعه على ذلك تلميذه ابن القيم ، فدعا عليهم بالويل والثبور !

لقد تأثر ابن القيم بمناخ عصره وخصوصية تجربته ، فانطبع ذلك على مؤلفه . وجاءت كتابته دليلاً على ضرورة أن يقرأ «الفقه» غير بعيد عن «التاريخ» ، وأن تقاس الاجتهادات بمقاييس زمانها . لأن من شأن الفقه أن يخاطب الواقع ، ويتغير بمتغيراته . وهذا التغير لا يكون إيجابياً فقط كما قد يتصور البعض ، بل قد يكون سلبياً أيضاً ، والكثير من آراء ابن القيم في موضوع أهل الذمة خير شاهد على ذلك .

وينبغي أن يظل المعيار الأخير هو شريعة الله الثابتة ، نصها وروحها .

وإذا التزمنا بهذا المعيار ، فستظل كرامة كل إنسان مصانة ومحاطة بكل حصانة وأمان .

الهوامش

(١) عبد الوهاب خلاف ـ علم أصول الفقه ـ ص ٣٦ و ٣٧ .
(٢) المصدر السابق ص ٤٣ .
(٣) محمود شلتوت ـ الإسلام عقيدة وشريعة ص ٥٠١ .
(٤) الإمام الشاطبي ـ الموافقات ـ جـ ٣ ص ٣١٣ .
(٥) ابن قيم الجوزية ـ أحكام أهل الذمة جـ ١ ص ٢٦٩ .
(٦) للتفصيل انظر ـ سيرة ابن هشام جـ ٤ ـ وطبقات ابن سعد جـ ٢ ـ فتوح البلدان للبلاذري .
(٧) تفسير الطبري ـ جـ ١١ ص ٢٣
(٨) محمد بن الشوكاني ـ المتوفى سنة ١٢٥٥ هـ ـ نيل الأوطار جـ ٨ ص ٢٢٥ .
(٩) ابن القيم ـ أحكام أهل الذمة .
(١٠ و ١١) ابن حجر العسقلاني ـ فتح الباري ـ حـ ١١ ص ٤٢ و ٤٧ .
(١٢) للتفصيل انظر نيل الأوطار للشوكاني ـ وصحيح البخاري ـ وأحكام أهل الذمة لابن القيم .
(١٣) ترتون ـ أهل الذمة في الإسلام ـ ص ٢٥٦ .
(١٤) أمين ناجي ـ لن نعيش ذميين ـ ص ٤٤ .
(١٥) محمد كرد علي ـ الإسلام والحضارة العربية ـ جـ ٢ ص ٣٥٧ نقلاً عن مصادر أخرى .
(١٦) نيل الأوطار للشوكاني ـ حـ ٨ ص ٢٢٤ .
(١٧) الماوردي ـ الأحكام السلطانية ـ ص ١٦٨ .
(١٨ و ١٩) نيل الأوطار جـ ٨ ص ٢٢٣ .
(٢٠) أبو عبيد ـ كتاب الأموال ـ تحقيق الشيخ محمدخليل الهراس ـ ص ١٢٣ ـ وانظر الهامش ص ١٠٩ و ١٢٣ .
(٢١) محمد بن حسن الشيباني ـ شرح كتاب السير الكبير ـ أملاه السرخسي ـ تحقيق عبد العزيز أحمد جـ ٤ ص ٨ ، ١٥ .
(٢٢) الإمام جمال الدين الحنفي الزيلعي ـ نصب الراية لأحاديث الهداية ـ جـ ٣ ص ٤٥٣ - ٤٥٤ .
(٢٣) محمد بن الحسن الشيباني ـ السير الكبير ـ جـ ٤ ص ١٥٢٩ .
(٢٤) أبو عبيد ـ الأموال ـ ص ١٢٦ .
(٢٥) الماوردي ـ الأحكام السلطانية ص ١٤٥ .
(٢٦) لتفصيل ذلك انظر كتاب ابن القيم ـ أحكام أهل الذمة حـ ٢ .
(٢٧) يذكر آدم ميتز ـ على سبيل المثال ـ أن مؤتمر لاتيران ناقش في عام ١٢١٥ م فكرة تمييز اليهود بعلامة خاصة ، وأن هذه كانت المرة الأولى في الغرب التي يبحث فيها هذا الموضوع (الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري ـ جـ ١ (هامش ص ١٠٣) .
(٢٨) يذكر أبو الفرج الأصفهاني في كتابه الأغاني (جـ ١٩ ص ٥٩) أنه كان إذا قام المؤذن للأذان في الكوفة ، عمد النصارى إلى دق الناقوس في الكنيسة ، وإذا ما شرح الخطيب في الصلاة أخذ النصارى في الترتيل والانشاد بصوت مرتفع .
(٢٩) بارتولد ـ تاريخ الحضارة الإسلامية ص ٥٥ .

(٣٠) الخريوطلي ـ المجوس والمجوسية ـ ص ١٨٣ .
(٣١) آدم ميتز ـ الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري جـ ١ ص ١٠٣ .
(٣٢) د . مجيد خدوري ـ الحرب والسلم في شرعة الإسلام ـ ص ٢٣٩ .
(٣٣) ابن قيم الجوزيه ـ أحكام أهل الذمة حـ ٢ ص ٧٠٥ .
(٣٤) آدم ميتز ـ الحضارة الإسلامية ، جـ ١ ص ٧٠٥ .
(٣٥) الشيباني ـ السير الكبير ـ ص ١٥٢٨ .
(٣٦) انظر فصل سابق بعنوان « مساواة نعم ، تفرقه أيضاً » .
(٣٧) الخراج لأبي يوسف ص ١٤٦ .
(٣٨) السير الكبير جـ ٤ ص ٩ و ١٥ .
(٣٩ و ٤٠) المصدر السابق ص ١٥٣١ ـ ١٥٣٣ .
(٤١) آدم ميتز ـ الحضارة الإسلامية ـ جـ ١ ص ٥٧ .
(٤٢) من بحث للدكتور توفيق سلطان اليوزبكي حول موقف الإسلام من أهل الذمة ـ نقل فيه عن كتاب « الديارات » ص ٩٣ و ٩٤ .
(٤٣) أبو عبيد ـ الأموال ـ ص ١٢٧ .
(٤٤) د . عبد الكريم زيدان ـ أحكام الذميين والمستأمنين ـ ص ٩٦ .
(٤٥) الشيباني ـ السير الكبير جـ ٤ ص ١٥٣٣ .
(٤٦ و ٤٧) د . محمد فتحي عثمان ـ بحث «مراجعة الأحكام الفقهية لغير المسلمين» .
(٤٨) ابن القيم ـ أحكام أهل الذمة ـ جـ ٢ ص ٦٥٧ .
(٤٩ و ٥٠) ابن عساكر ـ تاريخ دمشق ـ جـ ١ ص ١٧٨ و ١٤٩ .
(٥١) ترتون ـ أهل الذمة في الإسلام ـ ص ١٢٧
(٥٢) توماس أرنولد ـ الدعوة إلى الإسلام ـ ص ٧٧ .
(٥٣) راجع فصل سابق بعنوان «الأقليات شهادة للإسلام» .
(٥٤) البلاذري ـ فتوح البلدان ـ ص ١٣١ .
(٥٥) د . صبحي الصالح ـ مقدمة كتاب أحكام أهل الذمة .
(٥٦) ترتون ـ أهل الذمة في الإسلام ـ ص ١٢٢ .
(٥٧) أبو عبيد ـ الأموال ـ ص ٦٩ .

الباب الثالث

المسلمون والعالم



الفصل الأول

ليس بالسَّيفِ وَحْدَه

هل يعتبر كل ما عدا دار الإسلام غير شرعي ولا حق له في الوجود ؟
هل شريعة الإسلام هي قانون حرب في حقيقة الأمر ؟
هل يحتم «الواجب الديني» على كل مسلم أن يخير العالم بين الدين أو السكين ؟
هل يعد السلام في الإسلام غطاءً مهذباً لهدنة مؤقتة خلال توقف القتال ضد الآخرين ؟

هذه المقولات ومثيلاتها يطرحها المستشرقون في الغرب والمستغربون في الشرق ، لا كأسئلة تبحث عن إجابة ، ولكن كإجابات وشهادات ينتقد بها الإسلام وتنقض دعوته ، ويقرأ تاريخه .

من ذلك ما كتبه المستشرق المعروف برنارد لويس[1] ، من أنه يوجد بين المسلمين وبقية العالم حالة من الحرب تفرضها اعتبارات دينية وقانونية ، ولا تنتهي حالة الحرب هذه إلا عندما يدخل جميع العالم في الإسلام أو يخضع له . لذا فإن معاهدة سلام بين الدولة الإسلامية ودولة غير إسلامية كانت مستحيلة من الناحية الشرعية . فالحرب لا يمكن إنهاؤها ، وإنما يمكن إيقافها فقط لأسباب الضرورة ولأسباب ذرائعية ، عن طريق الهدنة .. وهو يؤكد هذا المعنى في موضع آخر بقوله إن «الحرب ضد العالم المسيحي هي النمط النموذجي والأصلي للجهاد» .

وفي هذا المعنى كتب الدكتور مجيد خدوري[2] قائلاً في عبارات واضحة :

ـ بقاء دار الحرب (وهو لا يرى في التصور الإسلامي الإداري الإسلام والحرب) تحرمه الشريعة الإسلامية . ودار الإسلام ملزمة بالجهاد على الدوام ، حتى تزول دار الحرب من الوجود (ص ٩٢) .

ـ لما كان الإسلام ديناً شاملاً للناس كافة في عقيدته الجامعة ، فهو بالنسبة

للمؤمنين حالة متواصلة من الحرب النفسية منه والسياسية ، إن لم تكن العسكرية بالمعنى الصحيح (ص ٩٣) .

ـ قانون السلام لم يكن ، نظرياً ، سوى جهاز مؤقت لتنظيم علائق المسلمين بالعالم الخارجي ، خلال فترات توقف القتال ، أي عندما يكون الجهاد معلقاً ، إلى أن تشمل دار الإسلام العالم كله (ص ١٩٧) .

وفي دائرة المعارف الإسلامية ـ مادة الجهاد ـ ما نصه : إن نشر الإسلام بالسيف ، فرض كفاية على المسلمين كافة !

وأحسب ان القدر من اللبس الذي يشوب علاقة الدولة الإسلامية بغيرها من الدول ، لا يقل في طبيعته أو في حجمه عن ذلك اللبس الذي تتسم به علاقة المسلمين بغير المسلمين في الدولة الواحدة ـ وهذا القدر المشترك من اللبس ، لا يقابله ـ أيضاً ـ إلا قدر مشترك آخر من سوء الفهم ، لا يخلو من محاولة الوقيعة والدس ، بحيث يظل مستقراً أبداً ، عند من لا يعلم ، أن الإسلام والمسلمين لا يرون في الآخرين إلا ما هو جحيم وشر ، أفراداً كانوا أم دولاً .

الجهاد والحرب المقدسة

ونقرر ابتداء إننا قد نلتمس بعض العذر لحسني النية من هؤلاء الغرباء والمستغربين إذا لم يجيدوا قراءة بعض التوجهات الإسلامية ، وإذا وقعوا في لبس لا بد منه ، لأنهم بطبيعة خلفياتهم الثقافية والعقيدية ، غير مهيئين من الأساس لاستقبال تلك التوجهات في صيغتها الصحيحة .

ذلك أن هناك عبارات ومفردات محملة في ذهن المسلم بأبعاد إيمانية يعجز غير المسلم ، الغربي بوجه أخص ، عن إدراكها ، بحيث ان استخدامها قد يعطي انطباعاً معيناً عند المسلم . وانطباعاً آخر ـ قد يكون سلبياً ـ عند أولئك الغرباء والمستغربين .

إن المسلم يفهم الدين مثلاً على أنه نظام حياة تتعذر فيه التجزئة والتعامل بالتقسيط ، كما يفهم العبادة على أنها كل عمل إيجابي يقوم به وهو منزه فيه عن الهوى والغرض ، مبتغياً به صلاح الدنيا والآخرة . وبهذا التصور فإن الصلاة

والصوم والحج مثلاً ليست إلا بعضاً من العبادات ، وليست كل العبادات بأي حال .

ولكن الدين عند غير المسلم ليس إلا الصلاة والصيام وبعض الفضائل والأخلاق الحميدة . والعبادة لا يمكن أن تخرج عن ممارسات مختلفة في تلك الدائرة . وهو لا يستطيع أن يتصور الدين بأكثر من ذلك ، ويستريب في كل تصرف يحدث خارج الكنيسة والدين ، متشككاً في إمكانية أن يكون تديناً أو عبادة .

ولهذا السبب فإن الأوروبي أو الأمريكي ـ مثلاً ـ يعتبر أن الفصل بين الدين والدولة شيئاً طبيعياً ، وأمراً يستقيم تماماً مع تصوره وخلفيته الثقافية . بينما هذا الفصل بتلك الصيغة الغربية يعد عند المسلم الحق هدماً لأحد الأعمدة الأساسية في التزامه تجاه دينه .

ومن تلك المفردات التي لا يستطيع الغربي أن يستوعبها ويقرأها قراءة صحيحة كلمة « الجهاد » أو « الفتح » .

ذلك أن العقل الغربي يعرف « الحرب المقدسة » ويعرف « التحرير » و« الغزو » و« الاستعمار » و« الاستيلاء » ، يعرف هذه المفردات جيداً ، ولكل منها صياغة واضحة وتعريفاً محدداً ، وخلفية هي حصيلة تجربته التاريخية عبر القرون . أما الجهاد في سبيل الله ، فهو شيء لا يعرفه على الإطلاق .

والجهاد عند العقل الغربي فكرة غريبة وغير مفهومة ، وهو في أحسن الفروض لا يزيد عن كونه « حرباً مقدسة » Holy War من ذلك النوع الذي كان يغلف به الساسة مختلف ممارسات الاستعمار والنهب التي باركت الكنيسة بعضها ، منذ اعتبرت الامبراطورية الرومانية « المقدسة » أن العالم بأسره مملوك لها ، وحتى عصور الزحف الاستعماري في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر . وحتى الحروب الصليبية التي قد تكون الأقرب إلى معنى الحرب المقدسة ، فإنها لم تستهدف سوى تقويض دولة الإسلام والانتقام من المسلمين ، والرد على المد الإسلامي الذي طرق أبواب أوروبا .

إن اليهودية لم تكن ديناً تبشيرياً ، لأن اليهود يعتبرون أنفسهم شعب الله المختار .. أما المسيحية ، فهي منذ ظهورها دين خلاص ، ولم تكن دين دولة ، حتى عندما ارتبطت بالكنيسة ، بقيت الكنيسة والدولة متباعدتين[٣] . وفي إنجيل يوحنا يقول

المسيح عليه السلام : مملكتي ليست من هذا العالم (الاصحاح ١٨ ـ آية ٣٦) .
لهذين السببين ، التاريخي والديني ، لم يفهم الغربيون المعنى الصحيح للجهاد ..

وقد كانت النتيجة أنهم كلما سمعوا كلمة «الجهاد» تمثلت أمام أعينهم ، كما يقول الماوردي بحق ، صورة مواكب من الهمج المحتشدة ، شاهرة سيوفها ، متقدة صدورها بنار التعصب والغضب ، متطايراً من عيونها شرار الفتك والنهب ، عالية أصواتها بهتاف «الله أكبر» زاحفة إلى الأمام . ما أن رأت كافراً حتى أمسكت بخناقه وجعلته بين أمرين : إما أن يقول لا إله إلا الله ، فينجو بنفسه ، وإما أن يضرب عنقه فتشخب أوداجه دماً[٤] !

إن كلمة جهاد أو مجاهد لا تجد ترجمة حقيقية لها في اللغتين الإنجليزية والفرنسية ، الأمر الذي حدا بالكتاب المنصفين إلى أن يستخدموا الكلمة العربية ذاتها مكتوبة بالحروف اللاتينية . فالجهاد يتميز عن القتال والنضال ، بتعدد صوره وبأنه في سبيل الله . أما القتال أو النضال فقد يكون لأي سبيل آخر ، ولا ينتقص منه شيئاً . بينما الجهاد يفقد مضمونه ، ويفقد مشروعيته ، إذا لم يكن في سبيل الله .
والفرنسيون لهم مع وصف «المجاهد» تجربة خاصة في حرب التحرير الجزائرية . فقد واجهوا في الحرب طرازاً من البشر مختلف تماماً عن أنماط «المحاربين» و «المناضلين» و «رجال العصابات» ، طراز من الناس مقبل على الموت ، طامع في الشهادة ، تلك المكانة الرفيعة التي تلهب خيال المسلم ، وتجعل لقتاله مذاقاً آخر لا يعرفه غيره .. عندئذ لم يملك الفرنسيون إلا أن يصفوه بالصفة التي اختارها لنفسه ، والتي صكها الإسلام منذ قرون ، وهي «المجاهد» حتى باتت الكلمة شائعة في الكتب والصحف الفرنسية إلى الآن .

إن الذين اعتبروا الجهاد هو سيف مشرعة لا تهدأ ، قرأوا التاريخ والتفاسير والشروح ، أكثر مما قرأوا النصوص الإسلامية الثابتة .

قرأوا التاريخ من حيث أن الأصل في مسيرة الإنسان هو القتال والحرب وليس السلام . تشهد بذلك الإحصائية التي تقول بأنه ما بين ١٤٣٦ ق . م وسنة ١٩٢٥ ب . م ، أي خلال ثلاثة آلاف عام ، لم تتمتع البشرية بسلام لأكثر من ٣٠٠ سنة فقط ، بينما كان قانون الحرب هو السائد طوال كل تلك القرون والسنوات الأخرى[٥] .

وقرأوا التفاسير والشروح التي كتب معظمها في ظروف الصراع المسلح التي أحاطت بدعوة الإسلام من كل جانب ، وفي ظل عالم شرعته القتال ولغته قعقعة السيوف ، وهاجسه الغنائم والسبايا ، ولم تقنن فيه لغة السلام وصيغته إلا في منتصف القرن السابع عشر ، عندما وقعت معاهدة وستفاليا سنة ١٦٤٨ ، التي اتفق فيها على تبادل التمثيل والسفارات بين الدول .

إن ثمة سبباً آخر أسهم في بناء تلك الصورة الحربية للإسلام والجهاد فيه ، هو تلك السرعة العظيمة التي انتشر بها الإسلام . فإلى حين ظلت المسيحية طوال قرون تخفي نفسها في الزوايا والمنعطفات ، وإلى أن استطاعت أن تمتص وتتمثل الوثنية ، وحتى دخل في حظيرتها ملك نصف وثني ساعدها ، بأن طبق بعض أهدافها وتعاليمها . إلى ذلك الحين ، وليس قبله ، غدا بوسع المسيحية أن تثبت وجودها بين مذاهب العالم . أما الإسلام فخلال فترة لا تتعدى ثلاثين سنة بعد موت معلمه الأكبر ، شق لنفسه طريقاً راسخاً ، بأن نفذ إلى قلوب أعداد هائلة من البشر . وقبل أن ينقضي قرن واحد ، كان صدى وحي غار «حراء» يزحف بعيداً بعيداً عبر قارات ثلاث . أما كتائب الأكاسرة والقياصرة الذين حاولوا أن يوقفوا المد الإسلامي في شبه الجزيرة العربية ، فقد تفرقت شذر مذر(٦) .

إن هذا النجاح السريع للإسلام ، والتأثير المدهش الذي أحدثه في عقول الناس ، عبر فترة وجيزة ، يشكل عنصراً لا يمكن تجاهله ، في أي محاولة لتقصي دوافع وأسباب رواج فكرة انتشار الإسلام بالسيف عند العقل الغربي . إذ لم يستطع الغربيون أن يتصوروا إمكان حدوث تلك «المعجزة» إلا بحد السيف ، والسيف وحده !

ثلاث عشرة مرتبة للجهاد

إن الجهاد لغة هو بذل الجهد والطاقة ..

والجهاد ديناً يغطي مساحة واسعة من حركة المسلم ..

فقد يكون الجهاد بالحجة والبيان . فعندما بعث الله نبيه بالقرآن الكريم كان التوجه الإلهي : فلا تطع الكافرين ، وجاهدهم به جهاداً كبيراً (الفرقان ـ ٥٢) ـ أي جاهد المشركين بهذا القرآن .

وقد يكون بمواجهة الباطل والتصدي له : ... وجاهدوا بأموالهم وأنفسهم في سبيل الله (الحجرات ١٥) .

وفي الأحاديث : المجاهد من جاهد نفسه في ذات الله ـ رواه الديلمي .

أفضل الجهاد كلمة عدل عند سلطان جائر ـ رواه أبو داود والترمذي .

جاهدوا المشركين بأموالكم وأنفسكم وألسنتكم ـ رواه أحمد والنسائي .

وعن عبد الله بن عمر قال : جاء رجل إلى النبي ﷺ يستأذن في الجهاد ، فقال : أحيٌّ والداك ؟ قال : نعم . قال : ففيهما فجاهد ـ متفق عليه .

وعن عائشة قالت : قلت يا رسول الله : على النساء جهاد ؟ قال نعم ، جهاد لا قتال فيه . هو الحج والعمرة ـ رواه ابن ماجة .

وقال الحسن البصري : إن الرجل ليجاهد ، وما ضرب يوماً من الدهر بسيف[٧] .

وقد عرف ابن عباس الجهاد بأنه : استفراغ الطاقة فيه ، ولا أن يخاف في الله لومة لائم .

وقال عنه ابن المبارك : هو مجاهدة النفس والهوى[٨] .

وفي كتاب الجهاد ، صنف الامام مالك في الموطأ قول عبادة بن الصامت عن أبيه عن جده « بايعنا رسول الله ﷺ على السمع والطاعة في اليسر والعسر ، والمنشط والمكره ، والا ننازع الأمر أهله ، وأن نقول ونقوم بالحق حيثما كنا ، لا نخاف في الله لومة لائم » .

وفي حديثه عن الجهاد ، قال ابن القيم إن الرسول عليه الصلاة والسلام استولى على أنواعه كلها ، فجاهد في الله حق جهاده « بالقلب والجنان ، والدعوة والبيان ، والسيف والسنان »[٩] .

وقد قسم ابن الجوزية الجهاد أربع مراتب[١٠] : جهاد النفس ، وجهاد الشيطان ، وجهاد الكفار والمنافقين ، وجهاد دار باب الظلم والبدع .

وعنده أن جهاد النفس ـ أيضاً ـ أربع مراتب : الأولى أن يجاهدها على تعلم الهدى ـ والثانية على العمل به بعد علمه ـ والثالثة على الدعوة إليه ـ والرابعة على الصبر على مشاق الدعوة ويتحمل ذلك كله لله .

والمرتبة الثانية ، جهاد الشيطان ، درجتان ، إحداهما جهاد المرء على دفع

ما يلقى من الشبهات ـ والثانية ، على دفع ما يلقي من الشهوات . الأول بعدة اليقين ، والثاني بعدة الصبر .

والمرتبة الثالثة ، جهاد الكفار والمنافقين ، وهو أربع مراتب ، بالقلب واللسان والمال والنفس . وجهاد الكفار أخص باليد ، وجهاد المنافقين أخص باللسان .

والمرتبة الرابعة ، جهاد أرباب الظلم والمنكرات والبدع ، وهو ثلاث مراتب ، الأولى باليد إذا قدر ، فإن عجز انتقل إلى اللسان ، فإن عجز جاهد بقلبه .

وبذلك يكون مجموع مراتب الجهاد عند ابن القيم ثلاث عشرة مرتبة ، موزعة على أربع صور للجهاد .

إن الافرنج ومقلديهم وتلاميذهم في المشرق يزعمون أن الجهاد هو قتال المسلمين لكل من ليس بمسلم ، لاكراههم على الإسلام[١١] .

إن الجهاد موقف يستغرق المسلم الحق ، والقتال في سبيل الله أحد صوره ، وإن تربع على القمة بكل جدارة ، إذ ليس فوق أن يبذل المرء روحه في سبيل الله مقام ، كما أنه ليس ثمة تضحية أغلى من الشهادة ، حتى عد هذا النوع من الجهاد «ذروة سنام الإسلام» ، كما يقول الحديث الشريف .

إن كل قتال في سبيل الله جهاد ، ولكن ليس كل جهاد في سبيل الله ينبغي أن يكون قتالاً .

إن الجهاد أنواع ودرجات ، ولكن القتال نوع واحد وصيغة واحدة .

الجهاد بمعناه الشامل فرض عين على كل مسلم ، يجب أن يمارسه في أي صورة يستطيعها .

والقتال ـ عند جمهور الفقهاء ـ فرض كفاية إذا أداه بعض المسلمين سقط عن البعض الآخر .

الجهاد بهذا المعنى متصل وماض إلى يوم القيامة ، كما يقول الحديث الشريف . والقتال عارض يقوم ويزول بقيام أو زوال سببه ..

وليس يعيب الإسلام أن يكون رسوله ورسالته موجهة للناس كافة . وليس يعيبه أيضاً أن يطمح إلى هداية البشر جميعاً إلى تعاليمه وشريعته . وليس يعيب المسلم أن يظل شاغله أن تكون كلمة الله هي العليا ..

إن كل صاحب مبدأ يسهر على الترويج لعقيدته ، بل إن كل حزب سياسي

يستهدف في النهاية الوصول إلى سدة الحكم ليطبق برنامجه وسبيله في الإصلاح . وذلك هدف مشروع لا يتهم به أحد ، ولكن الاتهام يطل برأسه إذا انتهج هذا الفريق أو ذاك سبيلاً غير مشروع لتحقيق هدفه .

إن الذين يأخذون على الإسلام أنه يريد أن يغير وجه العالم ، ينكرون عليه حقاً تتمتع به أية فكرة «أممية» في عالمنا المعاصر ..

إن التغيير حق مشروع لا غبار عليه ، ولكن كيف ؟ هذا هو السؤال !

إن العالم لم يتخل لا في الماضي ولا في الحاضر عن لغة القوة . والدول الكبرى تمارس يومياً مختلف أساليب العنف والقهر في آسيا وإفريقيا وأمريكا اللاتينية . وما القواعد العسكرية المنتشرة هنا وهناك ، وما قوات التدخل السريع التي قررت إدارة الرئيس الأمريكي كارتر إنشاءها في عام ١٩٨٠ ، إلا إعلان صريح عن أن القوة باتت سلاحاً شرعياً في العلاقات الدولية وأن استخدامها للدفاع عن رفاهية ورخاء الإنسان الغربي ، أو أطماع الدول الكبرى ، بات أمراً مسلماً به ومقبولاً في منطق حضارة الغرب .

وتلك حروب تعتبر من وجهة النظر الإسلامية غير مشروعة ، لأنها ليست في سبيل الله في شيء ، كما سنرى . ومع ذلك فإنهم لا يكفون عن انتقاد الإسلام وتجريحه ، بحجة أنه قانون حرب وشريعة غاب !

إن هناك خلطاً آخر فادحاً ـ حتى عند بعض الإسلاميين ـ بين الاعتراف بشرعية الآخرين ، وبين اعتقادهم . فالبعض يتصور أن الإسلام لا يعترف بغير المسلمين في العالم الخارجي إلا إذا اعتقدوا ما نعتقد ، وصاروا موحدين بالله مؤمنين برسوله وشريعته . أي أن شرط الشرعية هنا هو تخلي الآخرين عن عقائدهم .

الاتفاق في الاعتقاد ليس شرطاً

والبعض يتصور أن الاعتراف بشرعية الآخرين ، يعني الإقرار بسلامة اعتقادهم وصحته .

لكن القضيتان منفصلتان في حقيقة الأمر ، إذ لا علاقة في التصور الإسلامي بين شرعية وجود الآخرين وبين اعتقادهم ، وهو معنى سبقت الإشارة إليه ، لكنه يهمنا في السياق الذي نحن بصدده ..

لقد سلم الإسلام من البداية بوجود هؤلاء الآخرين ، أفراداً كانوا أم دولاً ..

ـ إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابئون والنصارى من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحاً فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون (المائدة ـ ٦٩) .

ـ لكم دينكم ولي دين (الكافرون ـ ٦) .

ـ لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجاً ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة (المائدة ـ ٤٨) .

ـ ولو شاء الله لجمعهم على الهدى فلا تكونن من الجاهلين (الانعام ـ ٣٥) .

ـ ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعاً ، أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين (يونس ـ ٩٩) .

لقد قلنا إن هناك وشائج ثلاث تربط المسلمين بغيرهم :

ـ أخوة في الدين يلتقي عليها المسلمون جميعاً .

ـ أخوة في عبادة الله يلتقي عليها المسلمون مع أصحاب الديانات السماوية .

ـ أخوة في الإنسانية يلتقي عليها المسلمون مع البشر كافة ، سواء كانوا من أصحاب ديانات السماء أو مذاهب وملل الأرض .

وتلك درجات ثلاث في الشرعية ، ذروتها أخوة الدين ، وأدناها أخوة الإنسانية .

إن اعتبار المجوس أهل ذمة في عهد النبي عليه الصلاة والسلام ، واعتبار الزرادشت أهل ذمة في العصر العباسي الأول ، لم يكن نابعاً من اقتناع بصحة اعتقادهم ، ولكنه كان نابعاً من اعتبار آخر ، هو هذه الأخوة الإنسانية المبنية على تكريم الله للإنسان من الأساس ، واعتباره مخلوق الله المختار .

هنا انفصلت الشرعية عن الضمير ...

إن الاتفاق في الاعتقاد ليس شرطاً لاستمرار الوجود ، في التصور الإسلامي ، وبنفس القدر فإن الاختلاف في الاعتقاد ليس سبباً في حد ذاته لإلغاء الوجود .

وقصة ابليس وآدم التي يسجلها القرآن الكريم ، رمز لهذه الحقيقة الجوهرية الهامة .

فقد عصى ابليس ربه ، وعندما أمره الله سبحانه وتعالى بأن يسجد لآدم ، في بدء التكوين ، فإنه «أبى واستكبر وكان من الكافرين» (البقرة ـ ٣٤) .

عندئذ جرى هذا الحوار ذو المغزى العميق الذي تسجله سورة الأعراف :

قال ما منعك الا تسجد إذ أمرتك ؟

قال أنا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين .

قال فاهبط منها ، فما يكون لك أن تتكبر فيها ، فاخرج إنك من الصاغرين .

قال انظرني إلى يوم يبعثون

قال إنك من المنظرين» (الأعراف ـ ١٢ ـ ١٥) .

إن عصيان ابليس لربه وكفره به كانا سببين كافيين لإلغاء وجوده ، ولكن الله لم يشأ إلا أن يخرجه من الجنة ، ويؤجل حسابه إلى يوم البعث والحساب .

لقد اعترض ابليس وكفر وبقي على قيد الحياة ..

وإذا كانت هذه مشيئة الله جلت قدرته مع رمز الشر في الكون ، أفلا يكون هذا الموقف نموذجاً يرد به على القائلين بأنه لا حق للآخرين في الوجود والحياة ، فقط لأنهم على غير ملتنا .

إن هذا المنطق الإلهي الحكيم يعالج به القرآن الكريم مختلف الاشارات التي تجيء في سياق التعامل مع الآخرين من غير المسلمين ، أفراداً ودولاً ..

ـ إن إلينا إيابهم ، ثم إن علينا حسابهم (الغاشية ـ ٢٥ – ٢٦) .

ـ ما عليك من حسابهم من شيء (الانعام ـ ٥٢) .

ـ إن الله يفصل بينهم يوم القيامة (الحج ـ ١٧) .

ـ قل اللهم فاطر السماوات والأرض ، عالم الغيب والشهادة ، أنت تحكم بين عبادك فيما كانوا فيه يختلفون (الزمر ـ ٤٦) .

هل يبقى بعد ذلك محل لتلك المقولة الجائرة التي تردد أن بقاء دار الحرب تحرمه الشريعة الإسلامية ، وهي المقولة المبنية على اعتبار كل ما لا يدخل في دار الإسلام يصنف تلقائياً داراً للحرب ؟

هل يستقيم مع ذلك ، الزعم بأن أية فئة تختار البقاء على غير الاسلام ، عليها أن تخضع للحكم الإسلامي ؟

أما إيمان المسلم بأنه على الحق وغيره على الباطل ، فهذا صحيح ، أحد أركان الإيمان بالعقيدة . وهل هناك صاحب عقيدة أو فكرة لا يعتبر نفسه على صواب ، وأن الآخرين على خطأ ؟

إن هذا الموقف بحد ذاته ـ أيضاً ـ لا يعيب ولا يشين . إنما يبقى بعد ذلك

السؤال معلقاً : كيف يتعامل صاحب الحق مع غيره ، وكيف يبلغه بدعوته : بالحجة أم بالسيف ؟

وهو سؤال يقودنا بالضرورة إلى مناقشة موقف الإسلام من قضيتي السلام والحرب ، اللتان اختلط أمرهما على كثيرين ، حتى بات البعض لا يعرف القاعدة فيها والاستثناء !

الهوامش

(١) برنارد لويس ـ السياسة والحرب ـ فصل في الجزء الأول من كتاب تراث الإسلام (سلسلة عالم المعرفة الكويتية) ص ٢٥٥ و ٢٦١ .

(٢) مجيد خدوري ـ الحرب والسلم في شرعة الإسلام .

(٣) المصدر السابق ص ٩٢ .

(٤) أبو الأعلى المودودي ـ الجهاد في سبيل الله ـ عربه عن الأردية مسعود الندوي ـ ص ٣ .

(٥) د . صبحي محمصاني ـ القانون والعلاقات الدولية في الإسلام ـ ص ١٧١ نقلاً عن المؤرخ دوراس .

(٦) سيد أمير علي ـ روح الإسلام ـ ترجمة عمر الديراوي ص ٢٣٢ .

(٧) مختصر تفسير ابن كثير ـ جـ ٣ ـ ص ٢٩ .

(٨ و ٩) الإمام محمد بن عبد الوهاب ـ مختصر زاد المعاد للإمام ابن قيم الجوزية ـ ص ٨٠ و ١٧٧ .

(١٠) المصدر السابق ص ١٨١ .

(١١) محمد رشيد رضا ـ تفسير المنار جـ ١٠ ص ٢٦٩ .

الفصـل الثـاني

السّـلام .. عودة الى البديهيّات

إن الذين يقولون بأن الإسلام يخاطب العالم بالسيف ، يصورون المسلمين باعتبارهم «جماعة من قطاع الطرق ، لا أصحاب دعوة شريفة حصيفة» . وصاحب هذه العبارة الأخيرة هو أحد كبار الدعاة الإسلاميين المعاصرين ، الشيخ محمد الغزالي[1] .

نعم ، إن المروجين للغة السيف في الخطاب الإسلامي ، لم يختلقوا كلامهم هذا ، ولكنهم اعتمدوا على مقولات ترددت بين بعض فقهاء السلف ، ناسين ـ أو متجاهلين ـ أن هذه المقولات ظلت شذوذاً واستثناء في المسار العام للتفكير الإسلامي ، وأن القاعدة كانت على النقيض مما تبنوا أو ادعوا . فضلاً عن أنهم ـ على أحسن الفروض ـ قفزوا قفزاً إلى بعض النصوص المنتقاة ، وسلخوها عن سابقاتها ولاحقاتها ـ وأحياناً عن سياق الإسلام وروحه ـ ثم تعاملوا معها على أنها رأي الإسلام وكلمته الأخيرة . ذلك إذا لم يكونوا قد أسقطوا النصوص من الأساس واعتمدوا منهج تلك القراءة لصفحات التاريخ ، واجتهادات بعض الفقهاء ، الذين استفزتهم عداوات غير المسلمين ، حيناً ، وبالغوا في الحماس والغيرة على دين الله حيناً آخر .

لقد تجاوز المروجون للغة السيف حدود الإنصاف والمنهج الموضوعي ، عندما لجأوا إلى التصيد والانتقاء ، فأسدلوا الستار على مواقف أغلبية فقهاء السلف ، وقصروا تعاملهم مع مقولات الأقلية دون غيرها ، فصوروا الاستثناء على أنه قاعدة ، بل ان بعضهم ـ إمعاناً في التصيد والإساءة ـ لم يشر حتى إلى الرأي الآخر ، الذي هو قاعدة في الأساس !

من خلق المسلم ؟

إن السلام جزء من التركيب العقلي والنفسي للمسلم ، بل جزء من خلقه الذي لقنه إياه الإسلام ..

وفضلاً عن ذلك فالسلام بالنسبة للمسلم ليس اختياراً له أن يقبله أو يرفضه ، وليس تطوعاً له أن يقدم عليه أو يتخلى عنه ، ولكنه تكليف وضرورة !

إن كلمة الإسلام ذاتها مشتقة من نفس الجذر الذي اشتقت منه كلمات السِلم والسَلم والسَلام والسلامة . ففي مفهومها جميعاً نفس معنى الاستسلام لنواميس الكون ولسنن الله التي قدرها ونفس معنى المسالمة في معاملة الناس مع ما يستتبعه هذا المعنى من مدلول السكينة والطمأنينة ورضى النفس[٢] ..

«وقد صدرت هداية الإسلام في القرآن الكريم بأنها تخرج المؤمنين من ظلمات الجاهلية إلى نور الحق ، وتهديهم إلى طريق السلام ، كما ورد في الآية الكريمة «يهدي به الله من اتبع رضوانه سبل السلام ، ويخرجهم من الظلمات إلى النور بإذنه ، ويهديهم إلى صراط مستقيم» - (المائدة - ١٦) .

«والسلام من أسماء الله الحسنى . وقد ورد ذكره في القرآن الكريم نفسه في الآية «هو الله الذي لا إله إلا هو الملك القدوس السلام ..» - (الحشر - ٢٣) . وكذلك أوضحه الحديث الشريف : «إن السلام اسم من أسماء الله تعالى وضع على الأرض ، فافشوا السلام بينكم» . ثم كرر هذا الاسم الدعاء النبوي : «اللهم أنت السلام ومنك السلام ، تباركت يا ذا الجلال والاكرام»[٣] .

«وكذلك أيضاً سميت الجنة بدار السلام في أكثر من آية كريمة «والله يدعو إلى دار السلام ويهدي من يشاء إلى صراط مستقيم» - (يونس - ٢٥) - «لهم دار السلام عند ربهم ، وهو وليهم بما كانوا يعملون» - (الانعام - ١٢٧) .

وقد اختلف بسبب تسمية الجنة بدار السلام . فقيل : السلام هو الله ، والجنة داره وقيل السلام هو السلامة والجنة دار السلام من كل آفة وعيب ، وقيل : سميت دار السلام ، لأن تحيتهم فيها سلام ، ولا تنافي بين هذه المعاني كلها[٤] .

وإرساء للقيمة فقد جعل الله السلام تحية عباده الصالحين :

إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات يهديهم ربهم بإيمانهم ، تجري من تحتهم

الأنهار في جنات النعيم ، دعواهم فيها سبحانك اللهم ، وتحيتهم فيها سلام ـ (يونس ـ ٩ و ١٠) .

وجعله تحية المؤمنين لنبيهم عليه الصلاة والسلام :

إن الله وملائكته يصلون على النبي ، يا أيها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليماً (الأحزاب ـ ٥٦) .

وجعله تحية المؤمنين بعضهم لبعض :

فإذا دخلتم بيوتاً فسلموا على أنفسكم ، تحية من عند الله مباركة طيبة (النور ـ ٦١) .

وجعله مفتاحاً لدخول البيوت :

لا تدخلوا بيوتاً غير بيوتكم ، حتى تستأنسوا وتسلموا على أهلها (النور ـ ٢٧) .

وجعله تحية لجميع رسله :

سلام على نوح في العالمين ـ سلام على موسى وهارون ـ سلام على ابراهيم ـ وسلام على المرسلين (الصافات) .

وهكذا أشاع الله سبحانه وتعالى السلام في هدايته ، وجعله تحية لأصفياء خلقه وشعاراً لعباده المعترفين بفضله ، المؤمنين بحكمته[٥] .

وعلى هذا الأساس قامت هداية الله ، وكان الخارجون على مبدأ السلام ، خارجين على هداية الله[٦] .

وقد انعكس هذا الموقف على مختلف كتب الفقه والحديث ، التي لا يكاد يخلو كتاب منها في فصل مخصص للسلام ، وكتاب السلام في مصنف الامام النووي ـ مثلاً ـ يتضمن عشرة أبواب[٧] أولها : باب فضل السلام والأمر بإفشائه . وتحت هذا العنوان جمع النووي الآيات التي سبق ذكرها ، وعديداً من الأحاديث في مقدمتها قوله عليه السلام :

ـ إن الله تعالى جمع السلام تحية لأمتنا ، وأماناً لأهل ذمتنا ـ رواه الطبراني والبيهقي في حديث إلى إمامه .

ـ عن عبد الله بن عمر أن رجلاً سأل رسول الله ﷺ : أي الإسلام خير ؟ قال : تطعم الطعام ، وتقرأ السلام على من عرفت ومن لم تعرف ـ متفق عليه .

ـ عن أبي هريرة : قال رسول الله : لا تدخلوا الجنة حتى تؤمنوا ، ولا تؤمنوا

حتى تحابوا . أوَلا أدلكم على شيء إذا فعلتموه تحابيتم ؟ .. افشوا السلام بينكم ـ رواه مسلم .

ـ عن أبي يوسف عبد الله بن سلام قال ، سمعت رسول الله يقول « يا أيها الناس : افشوا السلام ، واطعموا الطعام ، وصلوا الأرحام ، وصلوا والناس نيام ، تدخلوا الجنة بسلام ، رواه الترمذي .

وتحت عنوان « باب آداب السلام » ، صنف الامام النووي من أقوال رسول الله ﷺ ..

ـ يسلم الراكب على الماشي ، والماشي على القاعد ، والقليل على الكثير ـ متفق عليه ـ وفي رواية البخاري « والصغير على الكبير » .

ـ إن أولى الناس بالله من بدأهم بالسلام ـ رواه أبو داود والترمذي .

وفي باب « استحباب إعادة السلام » ذكر حديث رسول الله : إذا لقي أحدكم أخاه فليسلم عليه ، فإن حالت بينهما شجرة أو جدار أو حجر ثم لقيه ، فليسلم عليه ـ رواه أبو داود .

وهكذا ، تجتمع نصوص عديدة في الكتاب والسنة ، تسعى كلها إلى تكريس قيمة السلام في مجتمع المسلمين ، حتى ليكاد المسلم يلهج بالكلمة طيلة النهار ، في اللقاء والدخول والخروج ، « على من عرف ومن لم يعرف » .

ولا يقف الإسلام عند هذه الحدود ، بل يدفع المسلمين دفعاً لاستجاشة شعور الود واحساس الألفة ، محولاً السلام إلى نهج في الحياة ، فهو يدعو إلى إشاعة الكلمة الطيبة بين الناس : « قل لعبادي يقولوا التي هي أحسن » (الاسراء ـ ٥٣) ـ « وقولوا للناس حسناً » (البقرة ـ ٨٣) ـ وإذا حييتم بتحية فحيوا بأحسن منها أو ردوها » (النساء ـ ٨٦) ...

وهو يدعو إلى مقابلة السيئة بالحسنة[٨] « ادفع بالتي هي أحسن ، فإذا الذي بينك وبينه عداوة كأنه ولي حميم » ـ (فصلت ـ ٣٤) ـ « وعباد الرحمن الذين يمشون على الأرض هوناً ، وإذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلاماً » ـ (الفرقان ـ ٦٣) .

« وهو يدعو إلى الصفح عن المساءة ، وضبط النفس عند الغضب ، وجهادها لا لتضطغن وتحقد ، ولكن لتعفو وتغفر ، وينصرف ما بها من انفعال ، ويحل محلها البرء والسماح » « ولمن صبر وغفر أن ذلك لمن عزم الأمور » ـ (الشورى ـ ٤٣)

.. «وأن تعفوا وتصفحوا وتغفروا فإن الله غفور رحيم» ـ (التغابن ـ ١٤) .. «والكاظمين الغيظ والعافين عن الناس» ـ (آل عمران ـ ١٣٤) .. «وإذا ما غضبوا هم يغفرون» (الشورى ـ ٣٧) .

إن هناك تربية أخلاقية للفرد المسلم تزرع في أعماقه وتطبع في سلوكه ـ من البداية ـ نزوعاً تلقائياً إلى السلام والمسالمة ، وتجعل من المجموع خلايا حية متحركة تفشي السلام والطمأنينة بين البشر ، حتى لقد ذكرت كلمة السلام ومشتقاتها في القرآن الكريم أكثر من مائة مرة ، بينما لم تذكر كلمة الحرب ومشتقاتها إلا في ست آيات فقط .

إن التكوين الفكري للفرد المسلم يقيم ـ من البداية أيضاً ـ عديداً من الجسور بينه وبين غيره ممن يختلفون معه في العقيدة ، أياً كان اعتقادهم أو موقعهم في الأرض ، وهو ما فصلناه من قبل (٩) .

لقد صاح الإسلام في الناس بوحدتهم في عبادة رب واحد ، وبوحدتهم في البنوة لرجل واحد . وبوحدتهم في الإنسانية لهدف واحد ، صاح فيهم بالوحدة في كل ذلك ، وقضى على مظاهر التفرقة التي اخترعها الإنسان وجعل بها من نفسه طبقات : السادة والأراذل ، الأغنياء والفقراء ، الألوان والعنصرية ، الغربية والشرقية (١٠) :

ـ يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى ، وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا ، إن أكرمكم عند الله اتقاكم (الحجرات ـ ١٣) .

ـ يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة ، وخلق منها زوجها ، وبث منهما رجالاً كثيراً ونساء ، واتقوا الله الذي تساءلون به والأرحام ـ (النساء الآية الأولى) .

أعلن الإسلام الناس تلك الوحدة ، ومن مقتضياتها المساواة بين بني الإنسان في الحقوق والواجبات . والعدل هو الشعار الصادق لهذه الوحدة ، يكون حيث يكون ، ويفقد حيث تفقد .

وإذا كانت الفروق الشخصية في نظر الإسلام بمنأى عن محيط الوحدة ، وكان العدل شعارها الدال عليها وسورها المحدد لها ، لزم أن تكون تلك الفروق بمنأى كذلك عن محيط العدل ، ويستوي فيه القوي والضعيف ، والغني والفقير ،

والقريب والبعيد ، والمسلم وغير المسلم[11] «يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على أنفسكم أو الوالدين والأقربين» ـ (النساء ـ ١٣٥) ـ «ولا يجرمنكم شنآن قوم على ألا تعدلوا ، اعدلوا هو أقرب للتقوى» (المائدة ـ ٨) .

وعلى هذه الأسس بنى الإسلام سياسته الإصلاحية فيما بين المسلمين بعضهم مع بعض وفيما بينهم وبين غيرهم من الأمم المختلفة .

وبذلك كان السلم هو الحالة الأصلية التي تهيئ للتعاون والتعارف وإشاعة الخير بين الناس عامة ، وهو بهذا الأصل لا يطلب من غير المسلمين إلا أن يكفوا شرهم عن دعوته وأهله ، وألا يثيروا عليه[12] الفتن والمشاكل .

إن أرضية الوحدة التي هيأها الإسلام في ضمير المسلم .. ووشائج الأخوة التي أكدها بدءاً بأخوة بني الإنسان ، وصعوداً إلى الأخوة في الإيمان بالله .. وقناعة المسلم بأن اختلاف الأجناس والمعتقدات سنة من سنن الكون «وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا» ـ (الحجرات ١٣) ـ «لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجاً ، ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة» . (المائدة ـ ٤٨) ـ هذه الحلقات كلها تهيئ المسلم لنظرة إلى الآخرين ملؤها المودة والبر ، وتدفعه دفعاً لأن يمد يده ـ بل يفتح ذراعيه ـ لكل من بادله الود والبر من غير المسلمين .

وهي يد لا تمسك بسيف ولا تريق دماً ، ولكنها يد تستجيب للأمر الإلهي : وتعاونوا على البر والتقوى ، ولا تعاونوا على الإثم والعدوان (المائدة ـ ٢) .

القتال يعطل رسالة التبليغ

إن المسالمة واجب يلزم به الإسلام معتنقيه ..

ـ يا أيها الذين آمنوا ادخلوا في السلم كافة[13] ـ (البقرة ـ ٢٠٨) .

ـ فما استقاموا لكم فاستقيموا لهم (التوبة ـ ٧) .

ـ وإن جنحوا للسلم فاجنح لها ، وتوكل على الله ، إنه هو السميع العليم (الأنفال ـ ٦١)

ـ فإن اعتزلوكم فلم يقاتلوكم وألقوا إليكم السلم فما جعل الله لكم عليهم سبيلا (النساء ـ ٩٠) .

ـ لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم

أن تبروهم وتقسطوا إليهم . (الممتحنة ـ ٨) .

ـ ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين (البقرة ـ ١٩٠) .

إن مجمل هذه الآيات يرسم لنا صورة واضحة المعالم لطبيعة علاقات المجتمع الإسلامي بغيره من المجتمعات في الأرض . وهي علاقات ترتكز أساساً على اعتبار أن الأصل هو السلام ، وتدعو المسلمين للانحياز إليه . وإن ظل ذلك معلقاً على شرط أن يجنح الآخرون إلى هذا السلام ، ويرتضوه صيغة للتعامل مع المسلمين .

ويتفق مع هذا السياق قول الله سبحانه وتعالى : كتب عليكم القتال وهو كره لكم (البقرة ـ ٢١٦) أي أنه أمر تفرضه عليكم عداوات الآخرين وظلمهم لكم ، عليكم أن تقبلوه مضطرين ، على ما فيه من كراهة ومقت . والذين يجتزئون الشق الأول من الآية ، ليدللوا بها على أن القتال قدر كل مسلم طوال حياته ، يقرأون الآية على طريقة «لا تقربوا الصلاة» ، فضلاً عن أنهم في ذلك لا يختلفون عن القائلين بأن قول الله سبحانه « كتب عليكم الصيام» ، يعني أن يظل المسلمون في صيام أبد الدهر !

ويتفق مع السياق أيضاً حديث رسول الله ﷺ لا تتمنوا لقاء العدو ، وإذا لقيتموهم فاصبروا[١٤] .

ذلك أن المجتمع المسلم تشغله مهام وأهداف ، ليس بينها القتال ، ولا يتمنى أن يكون بينها . ولو انهمك الجميع في القتال ـ كما يصور البعض المسلمين ـ «لاشتغل الناس به عن العمارة وطلب المعاش ، فيؤدي ذلك إلى خراب الأرض وهلاك الخلق»[١٥] .

ليس هذا فقط ، لأن هناك اعتباراً آخر أهم وأخطر ، هو أن المجتمع الإسلامي له رسالة أبعد من «العمارة وطلب المعاش» . وهو إذا كان لا يقوم إلا إذا تحققت فيه تلك «العمارة ـ وهي القاعدة الاقتصادية لأي مجتمع ـ إلا أنه مكلف بتبليغ الرسالة إلى عموم البشر ، انطلاقاً من أن الإسلام دين هداية لبني الإنسان ، ونبيه عليه الصلاة والسلام بعث «للناس كافة» بشيراً ونذيراً ، وليس غازياً أو سلطاناً .

وقد رسم التوجيه الإلهي طريق الدعوة إلى الإسلام ، بصورة لا تحتمل اللبس ،

وهو طريق يقوم على ثلاث دعائم يلزم بها مجتمع المسلمين ، تتمثل في الآيات القرآنية التالية :

- ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة (النحل - ١٢٥) .
- لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي (البقرة - ٢٥٦) .
- وإن تولوا ، فإنما عليك البلاغ (آل عمران - ٢٠) .

في هذه الآيات الثلاث تحديد واضح لأسلوب الدعوة الذي ينبغي أن يدور في فلك الحكمة والموعظة الحسنة - وفيها تحذير واضح من اللجوء إلى وسيلة عنف أو إكراه ..

وفيها أيضاً إعلان واضح عن أن حساب المعرضين عن الدعوة على الله سبحانه ، لأن الرسول مذكر وليس بمسيطر ، كما تقول الآية : فذكر إنما أنت مذكر ، لست عليهم بمسيطر (الغاشية - ٢١ - ٢٢) .

إن طريق الدعوة إلى الإسلام لا يمر بساحة الحرب في أي موضع وتحت أي اعتبار ، وينبغي ألا يمر !

هذا إذا ترك الأمر لاختيار المسلم وامتثاله للتوجيه الإلهي ...

أما الذين يعترضون هذا الطريق بالعدوان ، فإنهم لا يتركون للمسلمين خياراً ، إذ يصبح من واجب الأمة الإسلامية أن يهب أبناؤها بغير تردد للدفاع ، مضحين بالأنفس والأموال ، تأميناً للدعوة ودفعاً للمخاطر التي تهدد مجتمع المسلمين .

وعلى المسلمين ألا يركنوا إلى الدعة حتى يفاجئهم الخطر وهم قاعدون أو لاهون . إنما هم مطالبون بأن يتحسبوا لذلك اليوم ، استجابة للتوجيه الإلهي : واعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل (الأنفال - ٦٠) .

إن سيف الإسلام إذا شهر وأخرج من غمده فينبغي أن يظل تعبيراً عن القوة التي تحمي الحق ، لا القوة التي تهدر حقوق الآخرين أو تجور عليهم بالعدوان .

إن الإسلام لا يعتمد القتال وسيلة للتبليغ ، وآيات القرآن تشدد في النهي عن ذلك واستنكاره . ذلك أن حملة مشاعل الهداية لا يستطيعون أن يقتحموا ضمائر الناس وقلوبهم بالسهام والسيوف ، والذين يلجأون إلى تلك الأساليب يعلنون عجز حجتهم ويشهرون إفلاسهم منذ اللحظة الأولى .

وتلك صفات ينزه الإسلام نفسه عنها ، ولا يرتضيها الله سبحانه وتعالى للمؤمنين به .

ومنذ البداية ، سلح الله المسلمين بالكلمة ، وكان أول ما أنزله الله على نبيه هو : « اقرأ ـ وليس اضرب » أو « ابطش » ـ وكان كتاب المسلمين هو « القرآن الكريم » ..

لم يكن سلاح المسلمين سيفاً ولا سوطاً ، ولم تكن شريعتهم قانون حرب .

والأمر كذلك ، فإن القتال في التصور الإسلامي ينبغي أن يظل منعطفاً يكره إليه المسلمون ، أو نوعاً من « الهبوط الاضطراري » الذي يعترض المسار الطبيعي لرحلة التبليغ الإسلامية .

من هنا فإن السلام يظل ضرورة لازمة لكي يؤدي المسلمون رسالة التبليغ ، ويظل القتال عنصراً معطلاً لأداء هذا التكليف الإلهي .

وتظل حماقة ما بعدها حماقة ، أن يتطوع قوم إلى تعطيل مسيرتهم بسيوفهم !!

لكن الضرورة ـ أيضاً ـ لها أحكام !

والقتال ، وإن كان استثناء ، فإن له ضوابط ومعايير ..

ذلك أن ثمة حرباً غير مشروعة ، وأخرى مشروعة في التصور الإسلامي ..

فقد أبطل الإسلام حروب العصبية العنصرية ، مقرراً أن الناس كلهم من أصل واحد ، وأنه لا فضل لعربي على أعجمي إلا بالتقوى ، موجهاً النداء إلى الجميع « يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة » (النساء ـ ١) .

وأبطل حروب العصبية الدينية[١٦] : لا إكراه في الدين (البقرة ـ ٢٥٦) ـ أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين (يونس ـ ٩٩) .

ومنع حروب التشفي والانتقام للإساءات الأدبية : ولا يجرمنكم شنآن قوم أن صدوكم عن المسجد الحرام أن تعتدوا (المائدة ـ ٢) .

وأنكر حروب التخريب والتدمير ، وحروب الفتح والتوسع والاستيلاء : تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علواً في الأرض ولا فساداً (القصص ـ ٨٣) .

واستنكر حروب التنافس بين الأمم في مجال الضخامة والفخامة : ولا تكونوا كالتي نقضت غزلها من بعد قوة أنكاثا تتخذون أيمانكم دخلاً بينكم أن تكون أمة هي أربى من أمة (النحل ـ ٩٢) .

إن سيف الإسلام ينبغي أن يحتجب عن هذا كله ، وقتال المسلمين ينبغي أن يترفع عن ذلك كله .

إن المسلمين ينبغي أن يظلوا ـ أولاً وأخيراً ـ دعاة لا بغاة !

الهوامش

(١) محمد الغزالي ـ دستور الوحدة الثقافية بين المسلمين ص ١٢٢ .

(٢) د . صبحي محمصاني ـ القانون والعلاقات الدولية في الإسلام ص ٥١ .

(٣) الجامع الصغير للسيوطي ـ جـ ١ رقم ٢٠١١ .

(٤) ابن قيم الجوزية جـ ١ ص ١٩٥ .

(٥) محمود شلتوت ـ من توجيهات الإسلام ـ ص ٩١ .

(٦) المصدر السابق ص ٩٢ .

(٧) الإمام أبو زكريا محيي الدين النووي ـ نزهه المتقين في شرح رياض الصالحين جـ ٢ ص ٦٥٩ .

(٨) سيد قطب ـ السلام العالمي والإسلام ـ ص٨٧ .

(٩) انظر فصل ـ جسور مفتوحة في الأرض وفي السماء .

(١٠) محمود شلتوت ـ الإسلام عقيدة وشريعة ـ ص ٤٥٢ ـ ٤٥٣ .

(١١و١٢) المصدر السابق ص ٤٥٣ .

(١٣) السلم في هذه الآية يطلق على الصلح والسلام وعلى دين الإسلام ـ انظر تفسير المنار ـ جـ ٢ .

(١٤) الجامع الصغير ـ جـ ٢ رقم ٩٧٣٧ ـ عن الصحيحين وغيرهما .

(١٥) القانون والعلاقات الدولية في الإسلام ـ ص ١٨٤ نقلاً عن تفسير الجلالين .

(١٦) د . محمد عبد الله دراز ـ نظرات في الإسلام ص ١٩٧ .

الفصل الثالث

عندما يشهر سيف الاسلام

لماذا ، ومتى ، يقاتل المسلمون ؟

السؤال مطروح على الفقهاء منذ نشأة المدارس الفقهية بصيغة أخرى هي : هل يقاتل الكفار لمجرد الكفر ، أم بسبب عدوانهم على المسلمين ؟ وفي الإجابة عليه كان هناك رأيان بين فقهاء السلف[1] :

ـ رأي يقول بأن الإسلام يدعو مخالفيه لأن يدينوا به ، باللسان أولاً ، ثم بالسنان ثانياً . وسواء كانوا مشركين أو أهل كتاب ، فبعد البلاغ يكون القتال واجباً ، الأولون حتى يسلموا ، والآخرون حتى يدفعوا الجزية عن يد وهم صاغرون ، وقد تبنى الشافعية هذا الرأي .

ـ ورأي آخر يقول بأن أساس علاقة الدولة الإسلامية بغيرها من الدول لا تغاير ما قرره علماء القانون الدولي أساساً لعلاقات الدول في العصر الحديث . وأن الإسلام يجنح للسلم لا للحرب . وأنه لا يجيز قتل النفس لمجرد أنها تدين بغير الإسلام ، ولا يبيح للمسلمين قتل مخالفيهم لمخالفتهم في الدين ، وإنما يأذن في قتالهم ويوجبه إذا اعتدوا على المسلمين أو وقفوا عقبة في سبيل الدعوة الإسلامية ، ليحولوا دون تبليغها إلى الناس .

وقد أيد هذا الرأي الثاني جمهور فقهاء من مالكية وأحناف وحنابلة[2] . وشرح الامام ابن تيمية في رسالة القتال الآثار السيئة المترتبة على القول الأول ، والتي ترجح رفضه ، وقال مؤيداً الرأي الثاني : وقول الجمهور هو الذي يدل عليه الكتاب والسنة والاعتبار . فإن الله سبحانه وتعالى يقول (وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم) ـ البقرة ١٩٠ ـ فقوله الذين يقاتلونكم تعليق للحكم بأنهم يقاتلوننا ، فدل على ذلك أن علة الأمر بالقتال .

ثم قال : (ولا تعتدوا) ، والعداوة مجاوزة الحد . فدل على أن قتال من لم يقاتلنا عدوان . ويدل عليه قوله بعد هذا (فمن اعتدى عليكم ، فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم) ـ البقرة ١٩٤ ـ فدل على أنه لا يجوز الزيادة . ثم قال (وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين كله لله) الأنفال ـ ٣٩ ـ . والفتنة أن يفتن المسلم عن دينه كما كان المشركون يفعلون . فلما كانت لهم سلطة حينئذ يجب قتالهم حتى لا يفتنوا أحداً ، وهذا يتحقق بعجزهم عن القتال .

ولم يقل جل شأنه : وقاتلوهم حتى يسلموا .. الخ . .

ثم قال : وادعت طائفة أن هذه الآية منسوخة .. وبعد أن حكى قولهم قال : إن دعوى النسخ تحتاج إلى دليل ، وليس في القرآن ما يناقض هذه الآية ، بل فيه ما يوافقها ، فأين النسخ[٣] ؟

وفي موضع آخر يقول ابن تيمية : وإذا كان أصل القتال المشروع هو الجهاد ، ومقصوده ان يكون الدين كله لله ، وأن تكون كلمة الله هي العليا ، فمن منع هذا قوتل باتفاق المسلمين ، وأما من لم يكن من أهل الممانعة والمقاتلة .. فلا يقتل عند جمهور العلماء .. ثم أضاف أنه «من لم يمنع من إقامة دين الله ، لم تكن مضرة كفره إلا على نفسه»[٤] .. وبعدما عزز رأيه بآيات كتاب الله ، روى ما ذكر في السنن من أن النبي ﷺ «مر على امرأة مقتولة في بعض مغازيه ، قد وقف عليها الناس ، فقال : ما كانت هذه لتقاتل» . واستدل من النهي على قتل النساء والصبيان والرهبان وكبار السن ، على أنه إذا كان مجرد الكفر مبرراً للقتل ، لأذن الرسول بقتل هؤلاء جميعاً ، ولما احتج على قتل المرأة غير المحاربة .

وفي هذا المعنى يقول ابن الصلاح مقرراً مذهب الجمهور : إن الأصل هو إبقاء الكفار وتقديرهم . لأن الله تعالى ما أراد إفناء الخلق ، ولا خلقهم ليقتلوا . وإنما أبيح قتلهم لعارض ضرر وجد منهم .. فإن قيل إن ذلك جزاء على كفرهم ، فإن الدنيا ليست دار جزاء ، بل الجزاء في الآخرة[٥] .

وإذا كان فقهاء السلف قد اختلفوا بين أقلية تؤيد الدعوة بالسيف ، وأكثرية تقول بأن السيف لحماية الدعوة وليس لبثها ، فإن الخلف من الفقهاء وقفوا جميعاً مع رأي الأغلبية من الامام محمد عبده ورشيد رضا ، إلى الشيخ محمود شلتوت وعبد الوهاب خلاف ودراز والمودودي وسيد قطب ومحمد الغزالي .

ومن العبارات المأثورة عن الشيخ شلتوت[٦] في هذا الصدد قوله : ان الإسلام لا يجعل مجرد المخالفة في الدين سبباً يحمل على التقاطع بالتفريق وسلب الحريات والاخراج من الديار ، وإنما يجعل العداء الذي يدفع المخالفين إلى الإيذاء والفتنة ، سبباً مانعاً من موالاتهم والامتزاج بهم والاعتماد عليهم . وقد قرر ذلك في آيتين واضحتين ، (٨ و٩) بسورة الممتحنة .

الحرب المشروعة إسلامياً

لقد اعتبر ابن خلدون أن الحروب المشروعة صنفان :

صنف ينطلق من الغضب لله ولدينه . وهو أحد أوجه الجهاد الشرعي .

وصنف ثان ينطلق من العناية بالملك والسعي في تمهيده ، كما يكون ذلك في حروب الدول على الخارجين عليها والمانعين لطاعتها .

ووصف ابن خلدون حروب الغيرة والمنافسة ، وحروب العدوان ، بأنها حروب بغي وفتنة ، بينما اعتبر صنفي الحرب المشروعة « حروب جهاد وعدل »[٧] .

أي أنه في حقيقة الأمر ، فإن ابن خلدون اعتبر أن الحرب المشروعة هي تلك التي يكون الحافز إليها هو الجهاد في سبيل الله والدين ، أو تأديب البغاة العصاة ، إذا ما شهروا السلاح في وجه المجتمع الإسلامي .

وثمة اجتهادات حديثة في تحديد الحرب المشروعة في الإسلام ، ننتقي منها وجهتي نظر ، لفقيه بارز هو الشيخ محمد رشيد رضا ، وقانوني بارز هو الدكتور صبحي محمصاني[٨] .

يرى الشيخ رشيد رضا أن الحرب الإسلامية المشروعة تحكمها عدة قواعد[٩] :

القاعدة الأولى : أن الأمر بالقتال ورد في سياق الرد على عدوان المعتدين ، درءاً للمفاسد وتوطيداً لمصالح المسلمين ، وأن هذا الأمر جاء مقترناً بالنهي عن قتال الاعتداء والبغي والظلم . وهو ما يشهد عليه قوله تعالى : وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا ، إن الله لا يحب المعتدين (البقرة ـ ١٩٠) .

وتلك الآية مما نزل في آخر أحكام القتال ، ومضمونها يتفق مع أول ما نزل من القرآن في الإذن للمسلمين بالقتال ، وهي قوله تعالى في سورة الحج : أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا وإن الله على نصرهم لقدير . الذين أخرجوا من ديارهم بغير حق الا أن يقولوا ربنا الله (الآيتان ٣٩ و ٤٠) .

إن هذا « البيان العسكري » الأول في التاريخ الإسلامي يحدد بوضوح حيثيات ومبررات قرار إعلان الحرب . فالمسلمون لم يشهروا سيوفهم منذ اللحظة الأولى إلا لأنهم « ظلموا » و« أخرجوا من ديارهم بغير حق إلا أن يقولوا ربنا الله » .

القاعدة الثانية : أن تكون الغاية الإيجابية من القتال بعد دفع الاعتداء والظلم واستتباب الأمن ، هي حماية الأديان كلها من الاضطهاد فيها أو الإكراه عليها ، وعبادة المسلمين لله وحده ، وإعلاء كلمته وتأمين دعوته وتنفيذ شريعته . يشهد على ذلك قوله تعالى فيما تلا مباشرة الاذن الوارد في القاعدة الأولى : ولولا دفع الله الناس ببعضهم ببعض لهدمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد يذكر فيها اسم الله كثيراً ، ولينصرن الله من ينصره ، إن الله لقوي عزيز . الذين إن مكناهم في الأرض أقاموا الصلاة وآتوا الزكاة وأمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر ولله عاقبة الأمور (الحج ـ ٤٠ و٤١) .

وبذا يكون الله سبحانه وتعالى قد ذكر في تعليل اذنه للمسلمين بالقتال لثلاثة أمور :

ـ كونهم مظلومين معتدى عليهم في أنفسهم ، ومخرجين نفياً من أوطانهم وأموالهم لأجل دينهم وإيمانهم ، وهو ما يستهدف في النهاية إقرار حرية الدين ومنع فتون أحد واضطهاده لإرجاعه عن دينه . وهو ما يستدل عليه بالآية : وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين كله لله ، فإن انتهوا فإن الله بما يعملون بصير (الأنفال ـ ٣٩) .

ـ أنه لولا إذن الله للناس بمثل هذا الدفاع ، لهدمت جميع المعابد التي يذكر فيها اتباع الأنبياء اسم الله تعالى ، كصوامع العباد ، وبيع النصارى وصلوات اليهود وكنائسهم ، ومساجد المسلمين . وذلك بظلم عباد الأصنام ، ومنكري البعث والجزاء . وهذا سبب ديني عام وصريح في حرية الأديان في الإسلام ، وحماية

المسلمين لها ، ولمعابد أهلها .. وكذلك كان .

ـ أن يكون غرضهم من التمكن في الأرض ، والحكم فيها ، إقامة الصلاة المزكية للأنفس ، بنهيها عن الفحشاء والمنكر ، كما وصفها الله تعالى ، والمربية للأنفس على مراقبة الله وخشيته ومحبته وإيتاء الزكاة المصلحة للأمور الاجتماعية والاقتصادية ـ والأمر بالمعروف الشامل لكل خير ونفع للناس والنهي عن المنكر الشامل لكل شر وضرر يلحق صاحبه أو غيره من الناس .

وفي اجتهاده حول مبررات الحرب الإسلامية المشروعة ، يرى الدكتور صبحي محمصاني[١٠] أن الحرب تعد مباحة ومشروعة فقط عندما تبررها ضرورة قطعية ، وتستوي شروطها المفروضة ، ويمكن تقسيم مسوغات تلك الحرب إلى أربعة أقسام :

١ ـ **حماية الحرية الدينية** : والقاعدة الذهبية في هذا الخصوص وردت في الآية الكريمة : لا إكراه في الدين (البقرة ـ ٢٥٦) . وهذه الآية الموجهة إلى المسلمين في معاملتهم مع غير المسلمين تدل ضمناً على أنه يباح للمسلمين أن يقاتلوا دفاعاً عن دينهم هم ، كما يباح لهم ذلك لتأمين حرية الدين والعبادة لغيرهم ، خاصة إذا كان الأمر موثقاً بعهد صريح .

ويستشهد الدكتور محمصاني في ذلك بالآيات : وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله (البقرة ـ ١٩٣) .

ـ لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا إليهم ، إن الله يحب المقسطين ، إنما ينهاكم الله عن الذين قاتلوكم في الدين وأخرجوكم من دياركم وظاهروا على إخراجكم أن تولوهم ومن يتولهم فأولئك هم الظالمون (الممتحنة ٨ و٩) ـ .. ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد يذكر فيها اسم الله كثيراً .. ـ (الحج ـ ٤٠) .

ويلاحظ في هذه الآية الأخيرة أن أماكن العبادة لغير المسلمين وردت قبل مساجد المسلمين . إذ تباح الحرب للدفاع عنها وعن سائر أماكن العبادة ، لمنع هدمها وتخريبها . ذلك لأنها جميعاً حرب في سبيل الله ، ودفاع عن حرية العقيدة ،

وعن أماكن يعبد فيها الله عز وجل ، ويشاد فيها بذكر اسمه الخالد أبداً . وإنما اسمه ، جل جلاله لأكبر شفيع بمنعة كل مكان يذكر فيه .

ويذكر الدكتور محمصاني بأن الشرع لا يعتبر الحرب عادلة ومشروعة حتى في هذه الحالة ـ أي حماية الحرية الدينية ـ ما لم تكن ضرورة لمنعة الإسلام ولحماية الأديان السماوية جميعاً .

٢ ـ **الدفاع عن العدوان** : الذي هو حق طبيعي وقانوني ثابت ، سواء في القانون الداخلي أم في القانون الدولي . وهو ما تشير إليه آيات عديدة أشرنا إليها من قبل ، وفي مقدمتها قوله سبحانه وتعالى : وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين (البقرة ـ ١٩٠) .

« غير أن القتال إذا جاز ووجب في سبيل دفع العدوان ، فإنه لا يجوز ابتداء ولا اعتداء بحال . فالآيات القرآنية صريحة بتحريم الحرب العدوانية ، وكلها محكمة ، ليس فيها ناسخ ولا منسوخ ، ولا تحتمل أي تأويل أو تفسير آخر ، في قول أهل العلم من الأقدمين والمحدثين[١١] » .

وكذلك لا يجوز قتال من ألقى السلم ، ورد الغصب ، وكف عن الحرب ، ولا قتال غير المحاربين من النساء والشيوخ والمرضى ، لأن النص واضح : «وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم » ، أما الذين لا يقاتلون المسلمين فلا يؤخذون بجريرة المقاتلين .

وعليه ، فلا يجوز مقابلة الاعتداء إلا بمثله ، وفقاً لنص القرآن : وإن عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به (النحل ـ ١٢٦) ـ فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم (البقرة ـ ١٩٤) .

٣ ـ **منع الظلم** : والتوجيه القرآني هنا صريح : وما لكم لا تقاتلون في سبيل الله والمستضعفين من الرجال والنساء والولدان الذين يقولون ربنا أخرجنا من هذه القرية الظالم أهلها .. (النساء ـ ٧٥) ـ «أُذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا ..» (الحج ـ ٣٩) ـ وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الإثم والعدوان (المائدة ـ ٢) .

وليست هذه الحرب الدفاعية عن العدل أو الاحترازية من الظلم ، مباحة عندما يقع العدوان أو الظلم على الدولة الإسلامية فحسب . بل هي تباح أيضاً عندما تكون هذه الحرب مطلوبة لمساعدة دولة مظلومة أخرى ، حتى وإن كانت غير إسلامية ، وتصبح هذه المساعدة واجبة إذا كانت مستندة إلى معاهدة للتعاون المتبادل . تشير إلى ذلك نصوص قرآنية عديدة بينها قوله تعالى : وإن استنصروكم في الدين فعليكم النصر إلا على قوم بينكم وبينهم ميثاق (الأنفال ـ ٧٢) .

٤ ـ **حماية النظام العام** : ذلك أن الدولة قد تلجأ إلى استخدام القوة ، في تدابير شبه حربية ، بغية توطيد السلطة وحماية النظام العام في داخل أراضيها ، ولذا فإن ثمة أحوالاً ، هي البغي (بمعنى الخروج على طاعة الإمام) وقطع الطرق والردة ، بحث فيها الفقهاء تحت عنوان السير والجهاد ، لأنها اتصفت أحياناً بالخطر الذي يهدد الدولة ، ومن ثم اقتضى مواجهتها باللجوء إلى التدابير العنيفة . إذ اتخذت المواجهة في هذه الحالة شكل الحرب التأديبية ، أو ما سماه الفقهاء بحرب المصالح . وهي في الحقيقة من نوع الجرائم التي تمس الدين وأمن الدولة ، وتخضع من ثم لأحكام قانون العقوبات الداخلي[١٢] .

الغزوات امام محكمة التاريخ

إن السؤال الذي قد يطرح نفسه هنا هو : في ضوء هذه الاعتبارات ، كيف يمكن أن نقرأ « غزوات النبي » ﷺ وحروب الإسلام الأولى ؟

إن أول حرب في الاسم لم يوقدها المسلمون ، بل كانوا وقودها[١٣] . وأن أعداء الإسلام هم الذين أشعلوا نارها ، وأطاروا شرارها ، لا أقول انهم كانوا سببها البعيد فحسب بل كانوا هم معلنيها عملياً ، والمتسببين فيها من طريق مباشر . وما كان من المسلمين إلا أنهم قبلوا التحدي ، وردوا التعدي .

إن قريشاً غيرت أسلوبها ـ بعد الهجرة ـ في معاملة المسلمين المستوطنين في مكة . خلا لها الجو فوالت التنكيل بهم ، وما زال طغيانها عليهم يزداد يوماً بعد يوم ، حتى عيل صبرهم ، وطفح كيلاً بلائهم ، فهنالك أخذوا يجأرون إلى الله مستغيثين ، في صرخات عالية تسمع دويها في القرآن الكريم .. وهنالك فقط

أمر الله المهاجرين والأنصار أن يخفوا لاغاثتهم ، فكان ذلك هو أول تحريض على القتال : «وما لكم لا تقاتلون في سبيل الله والمستضعفين من الرجال والنساء والولدان ، الذين يقولون ربنا أخرجنا من هذه القرية الظالم أهلها ، واجعل لنا من لدنك ولياً ، واجعل لنا من لدنك نصيراً (النساء ـ ٧٥) .

«لم تكن الغزوة الأولى إذا حملة تحرش وبدءاً بالعدوان ، كما زعم الجاهلون ، فذلك خليق أن يعتذر منه لو وقع . ولم تكن دفعة ثأر وانتقام لجروح قديمة قد اندملت ، أو محاولة تعويض واسترداد لحقوق استولى عليها الأعداء من ديار المهاجرين وأموالهم ، كما قد يظن بادئ الرأي ، ولو فعلوا لكان حقاً لهم ، تقره كل الشرائع السماوية والوضعية . ولكنه حق مشروع فحسب ، وكان من الشائع التنازل عنه . كلا ، لم تكن هذا ولا ذاك ، ولكنها كانت عملاً أعلى من ذلك كله وأسمى . لقد كانت قياماً بواجب منزه القصد مبرأ الغاية عن كل الأغراض والمنافع العاجلة . واجب نجدة المظلوم وإغاثة الملهوف(١٤) » .

هذا عن حروب المسلمين داخل الجزيرة العربية ..

أما الحروب التي امتدت خارج الجزيرة العربية ، فلنقرأ في حقها هذه الشهادات ، التي نستكمل بها الصورة التي طالعناها في مستهل هذا الكتاب .

«لقد كانت حروب الصحابة في الصدر الأول لأجل حماية الدعوة ومنع المسلمين من تغلب الظالمين ـ لا لأجل العدوان ... فالروم كانوا يعتدون على حدود البلاد العربية التي دخلت في حوزة الإسلام ، ويؤذون ـ وأولياؤهم من العرب المتنصرة ـ من يظفرون به من المسلمين . وكان الفرس أشد إيذاء للمؤمنين منهم ، فقد مزقوا كتاب النبي ورفضوا دعوته وهددوا رسوله ..(١٥) » .

«في السنة السادسة بعث رسول الله رسله إلى الملوك بكتبه ... أرسل شجاع ابن وهب إلى الحارث بن أبي شمر الغساني (وقد كان الغساسنة تحت نفوذ الروم) .. فلما أتاه الكتاب قال : أنا سائر إليه ـ يعني محارباً ، فقال رسول الله وقد بلغه ذلك عنه : باد مُلكه .. وبعث عبد الله بن حذافة إلى كسرى ملك فارس ، فمزق الكتاب فقال رسول الله : مزق الله ملكه» .

«ثم كتب كسرى إلى باذان وهو على اليمين «أبعث إلى هذا الرجل الذي بالحجاز رجلين من عندك جلدين فليأتياني به . فبعث باذان قهرمانه ـ وهو بابويه

وكان كاتباً حاسباً ـ بكتاب فارس وبعث معه رجلاً من الفرس . وكتب معهما إلى رسول الله يأمره بأن ينصرف معهما إلى كسرى . وقال لبابويه : ائت بلد هذا الرجل وكلمه واتني بخبره . فخرجا حتى قدما الطائف فوجدا رجالاً من قريش فسألاهم عنه ـ فقالوا : هو بالمدينة . واستبشروا بهما وفرحوا وقال بعضهم لبعض : ابشروا فقد نصب له كسرى ملك الملوك ، كفيتم الرجل !!! فخرجا حتى قدما على رسول الله فكلمه بابويه فقال : ان شاهانشاه ملك الملوك كسرى قد كتب إلى باذان يأمره أن يبعث إليك من يأتيه بك ، وقد بعثني إليك لتنطلق معي ، فإن فعلت كتب فيك إلى ملك الملوك ينفعك ويكفه عنك ، وإن أبيت فهو من قد علمت ـ فهو مهلكك ومهلك قومك ومخرب بلادك ... »(١٦)

« ثم كانت غزوة مؤتة من عمل البلقاء بالشام دون دمشق في جمادى الأولى (٨ هـ) . وسبب ذلك أن الحارث بن عمير الأزدي لما نزل مؤتة بكتاب رسول الله إلى صاحب بصرى ، أخذه شرحبيل بن عمرو الغساني وضرب عنقه ، فاشتد ذلك على رسول الله وندب الناس ..... وشيعهم رسول الله إلى ثنية الوداع وقال : (.. لا تغدروا ولا تغلوا ولا تقتلوا وليدا .. وستجدون رجالاً في الصوامع معتزلين للناس فلا تعرضوا لهم ... ولا تقتلن امرأة ولا صغيراً ولا كبيراً فانياً . ولا تحرقن نخلاً ولا تقلعن شجراً ، ولا تهدمن بيتاً) ... ومضى المسلمون ، وسمع العدو بمسيرهم فجمعوا لهم ، فبلغهم أن هرقل قد نزل مؤاب من البلقاء في مائة ألف من الروم ومعه من بهراء ووائل وبكر ولخم وجذام مائة ألف ... » .

ثم كانت غزوة تبوك في غرة رجب (٩ هـ) وسببها « أن أخبار الشام كانت بالمدينة عند المسلمين لكثرة من يقدم من الأنباط بالدرمك (الدقيق الأبيض) والزيت ، فذكروا أن الروم قد جمعت جموعاً كثيرة بالشام وأن هرقل قد رزق أصحابه لسنة ، وأجلبت معه لخم وجذام وغسان وعاملة وزحفوا ، وقدموا مقدماتهم إلى البلقاء وعسكروا بها ، وتخلف هرقل بحمص .. ولم يكن ذلك ، إنما ذلك شيء قيل لهم فقالوه » .

« ثم كان بعث أسامة بن زيد إلى أهل ابني بالسراة ناحية البلقاء ، وذلك أن رسول الله أقام بعد حجته بالمدينة بقية ذي الحجة والمحرم (سنة ١٠ ، ١١ هـ) وما زال يذكر مقتل زيد بن حارثة وجعفر بن أبي طالب وأصحابه رضي الله عنهم ،

ووجد عليهم وجداً شديدا ، فلما كان يوم الاثنين لأربع بقين من صفر أمر رسول الله بالتهيؤ لغزو الروم » .

وهنا نقف على عتبة التاريخ ، بين عهد الرسول وعهد الخلفاء ...

« يستغرب كثيرون كيف يهتم الفرس والروم بالجزيرة القاحلة والقبائل البادية لمجرد رسالة تلقوها من شخص بها ... والحق أن الامبراطوريتين العظيمتين لم يسلم تاريخهما من احتكاك بالعرب واهتمام بجزيرتهم من قبل الإسلام ، فقد ربض النفوذ الفارسي في الحيرة ، فاستعمل هذا النفوذ العرب اللخميين حاجزاً يصد عنهم أخطار الحدود . وربض النفوذ البيزنطي على مشارف الجزيرة الشمالية وقد اتخذ من العرب الغساسنة درعاً ووقاء . وحدث التصادم بين الفرس وبين العرب الخاضعين لهم ، كما حدث أيضاً بين الروم وبين الخاضعين لهم . كذلك حصل التصادم بين الفرس واللخميين متحالفين من جهة ، وبين الروم والغساسنة متحالفين من جهة أخرى ... وكانت اليمن مسرحاً لصراع القوى بين الروم وحلفائهم الأحباش من جانب ، وبين الفرس من جانب آخر . وكان الشريان التجاري الذي يمر بالجانب الغربي من الجزيرة ، ويمثل طريقاً بحرياً برياً في البحر الأحمر وساحله محور النزاع . فلم تكن بلاد العرب في ميزان القوى المتصارعة على النفوذ بهذه الدرجة من الإهمال كما يحسبها الناس .

هذا في الجبهة الشامية الرومية ، أما في الجبهة العراقية الفارسية فإن عمر كان يتمنى أن يكون بينه وبين الفرس جبل من نار يحجز بين الفريقين ، فما كان أثقل التضحيات حين ثار الصراع « فندب عمر الناس إلى فارس ... كل يوم يندبهم - فلا ينتدب أحد إلى فارس ، وكان وجه فارس من أكره الوجوه إليهم وأثقلها عليهم - لشدة سلطانهم وشوكتهم وعزهم وقهرهم الأمم » .

وما زال الخليفة وقواده بالمسلمين حتى تقدموا للجهاد ... وكان كلما عزم على الوقوف عند حد للفتوح اضطرته مؤامرات العدو أن يستأنف القتال ..

« وكتب رستم إلى دهاقين السواد أن يثوروا بالمسلمين ، ودس في كل رستاق رجلاً ليثور بأهله ... وبلغ المثنى ذلك - فضم إليه مسالحه وجنوده » .

واستطاع المسلمون بكفاحهم إحباط المؤامرة واقتلاع عاصمة دولة الأكاسرة .. وأرادوا أن يهدأوا « ونهاهم - عمر - عما وراء ذلك ، ولم يأذن لهم في الانسياح »

ولكن عدوهم كان لهم بالمرصاد : «قال عمر للوفد : لعل المسلمين يفضون إلى أهل الذمة باذى وبامور ـ لهذا ينتقضون بكم ؟؟ فقالوا : ما نعلم إلا وفاء وحسن ملكة .. قال : فكيف هذا ؟؟ .. فقال الأحنف : يا أمير المؤمنين أخبرك أنك نهيتنا عن الانسياح في البلاد ، وأمرتنا بالاقتصار على ما في أيدينا ، وأن ملك فارس حي بين أظهرهم ، وأنهم لا يزالون يساجلوننا ما دام ملكهم فيهم ، ولم يجتمع ملكان فاتفقا ـ حتى يخرج أحدهما صاحبه !! وقد رأيت إنا لم نأخذ شيئاً بعد شيء إلا بانبعاثهم ، وأن ملكهم هو الذي يبعثهم . ولا يزال هذا دأبهم ـ حتى تأذن لنا فلنسح في بلادهم حتى نزيله عن فارس ونخرجه من مملكته وعز أمته ، فهنالك ينقطع رجاء أهل فارس ... فذلك كان سبب اذن عمر لهم في الانسياح والروايات تقرر أن خطة عمرو بن العاص في فتح مصر بعد الشام إنما أملتها اعتبارات عسكرية فنية بحتة ، ولقد كان الخليفة عمر بن الخطاب متردداً في إقرارها : «فلما ظهر العرب وانتهت الحرب أو كادت عاد عمرو إلى عرض رأيه ، وجعل يبين للخليفة ما كانت عليه مصر من الغنى وما كان عليه فتحها من السهولة ... ثم قال له : ان (ارطبون) حاكم الروم على بيت المقدس ـ وكان قد هرب من المدينة قبل تسليمها إليهم ـ قد لاذ بمصر ، وأنه كان يجمع فيها جنود الدولة ، وأن على العرب ألا يضيعوا الوقت ـ بل أن يوقعوا به قبل أن يستفحل الأمر ... فبعث الخليفة وراءه بكتاب مع شريك بن عبد يقول له فيه : إنه قد رضي بغزو مصر ، وتقدم إليه أن يجعل الأمر سراً وأن يسير بجنده إلى الجنوب سيراً هيناً ... وقد كان الخليفة كلم عثمان ـ فأجابه عثمان : إن تلك الغزاة عظيمة الخطر ، وعلى ذلك أرسل كتابه وتقدم فيه إلى عمرو أن يعود إذا كان بعد في فلسطين[١٧] .

واستعداد الروم في مصر لاسترجاع الشام ، والاطباق على العرب من الشمال ـ حيث دولتهم الأصلية . ومن الجنوب من مصر ، ومن البر والبحر ـ أمر طبيعي لا غرابة فيه بالنسبة لامبراطورية عظمى ... وقد كانت لا تستكين أبداً لغارات البرابرة الذين ينتقضون على حدودها وينتقصون من أراضيها[١٨] .

«وألح معاوية في زمانه على عمر بن الخطاب في غزو البحر وقرب الروم من حمص ، وقال « ان قرية من قرى حمص ليسمع أهلها نباح كلابهم وصياح

دجاجهم ..» ، لكنه رفض بعد دراسة الموقف[١٩] .

وهكذا تتابعت الفتوح بحكم الضرورات الحربية وحدها ...

وجاهد المسلمون أنفسهم والناس جهاداً كبيراً ليؤمنوا دولتهم . «والذي يبدو أن المسلمين نظروا فوجدوا أن الروم يتربصون بهم وراء جبال طوروس أو في ولاية افريقية ، وأن الفرس يتربصون بهم فيما وراء المدائن وجلولاء في منطقة الجبال وما وراءها وفي منطقة فارس قبالة الشاطئ الغربي العربي للخليج الفارسي ، وتوزعت هذه المناطق واستبدت بجهودهم تبعاً لما يكون من مقاومتها وأهميتها»[٢٠] .

النقطة الأخيرة التي يسجلها الدكتور فتحي عثمان في هذا الاستعراض ، ويركز عليها غيره من الكتاب المنصفين ، هي أن جيوش المسلمين على كثرة ما طوفت شرقاً وغرباً ، وعلى ما حققته من انتصارات ضد القوى الكبرى في ذلك الزمان ، فإنهم لم يقربوا الحبشة . وإذا كان الوفاء عنصراً له تأثيره في هذا الموقف ، على اعتبار أن أول هجرة للمسلمين توجهت إلى الحبشة ، حيث قبل النجاشي لجوءهم ورفض تسليمهم لوفد مشركي مكة ، ثم سمح لهم أن يبلغوا رسالة الإسلام في أمان ، حتى عد مسلمو الحبشة هم أول من أسلم خارج الجزيرة العربية . أقول إنه إذا كان وفاء المسلمين عاملاً مؤثراً هنا ، إلا أن العنصر الذي لا يمكن إنكاره أيضاً أن المسلمين لم يقاتلوهم لأن الأحباش لم يبادروهم لا بعدوان ولا بظلم .

والحديث النبوي صريح في ذلك : «دعوا الحبشة ما ودعوكم ، واتركوا الترك ما تركوكم» ـ وذلك يقطع بأن موادعة الأحباش للمسلمين وعدم مبادأتهم بالعدوان ، هو السبب الرئيسي في عدم اقتراب جيوش المسلمين من بلادهم . كما يقطع ذلك أيضاً بأن المسلمين لم يحاربوا إلا الطغيان والعدوان ، عندما كان يعترض مسيرتهم أو يهدد دعوتهم بالخطر .

وبسبب هذا الموقف ، فقد بقيت الحبشة على نصرانيتها ، حتى باتت إحدى المعاقل التاريخية للمسيحية في القارة الافريقية .

إننا لا نستطيع أن نعمم هذه النظرة على مسيرة التاريخ الإسلامي كله ، ونجد التزاماً موضوعياً بقواعد الحرب المشروعة في الإسلام عبر تلك القرون جميعها ، وإلا نكون قد مارسنا أيضاً قدراً من الافتعال والتجني على الحقيقة . ذلك أن أحداً لا ينكر أن الممارسات تراوحت بين الالتزام بحدود الإسلام وروحه ،

وبين تجاوز هذه الحدود بشكل أو آخر .

لقد كانت هناك ممارسات لبعض الولاة والحكام تتنافى مع تلك التعاليم الإسلامية ، وربما تناقضت معها أيضاً . وكانت هناك أعمال عسكرية وحروب ليست في سبيل الله في شيء . ذلك كله صحيح ، نعترف به ولا ننكره ، ولكننا نشدد أيضاً على أن ذلك كله كان استثناء وليس قاعدة ، وأن المسار العام للفتوحات الإسلامية كان في الاتجاه الصحيح من الأساس ، كما بينا .

نشدد أيضاً على أننا لا نريد أن نرد اتهامات الآخرين للمسلمين بأنهم قتلة وأشرار بمحاولة إثبات أنهم كانوا ملائكة واطهار ، لا نريد أن نذهب من النقيض إلى النقيض ، أو الانتقال من الأسود إلى الأبيض ، ليس فقط لأن موضوعنا هو الإسلام وليس المسلمين ، العقيدة والفكرة وليس التاريخ والممارسات ، ولكن أيضاً لأن المسلمين كانوا بشراً تتنازعهم عوامل الخير والشر ، واختلافهم عن غيرهم يتمثل في مثلهم العليا التي يستضيئون بها والقيم الثابتة التي يكلفون بإرسائها في أنفسهم وفيمن حولهم .

إن التفرقة بين الإسلام والمسلمين هنا هامة وأساسية ، فليس كل ما مارسه المسلمون عبر التاريخ هو إسلام يعد حجة علينا . ذلك أن تصرفات المسلمين ينبغي أن تقاس بمعايير الإسلام . والعكس ليس صحيحاً بأي حال . إذ لا ينبغي أن يحاكم الإسلام بتصرفات المسلمين .

إن شئنا فبمثل العقيدة ينبغي أن نقرأ التاريخ ـ وليس العكس ـ هذه هي الخلاصة !

وهذا هو المعيار الذي نقرأ به تاريخ الكنيسة ، على سبيل المثال ، ونفرق فيه بين تعاليم المسيحية ، وبين تصرفات الباباوات ، أو تلك الجرائم الإنسانية التي ارتكبت عبر التاريخ باسم الكنيسة ومشيئة الإله .

نشدد أخيراً ، وهذا هو الأهم ، على أن نصوص القرآن وما هو ثابت وصحيح من السنة . هو معيارنا الأول الذي نحتكم إليه . لأن هذه النصوص هي التي يقبلها أي مسلم حجة عليه ، في الماضي والحاضر والمستقبل . ما وافق النصوص فهو من الإسلام ، وما خالفها فليس من الإسلام في شيء . وهو بعيد عن الإسلام ، بقدر بعده عن النصوص ، وعن مقاصدها الكلية .

الهوامش

(١) انظر ما فصله أستاذنا عبد الوهاب خلاف في كتابه السياسة الشرعية ، أو نظام الدولة الإسلامية ـ فصل بعنوان علاقة الدولة الإسلامية بالدول غير الإسلامية ـ ص ٦٤ وما بعدها ـ طبع دار الأنصار سنة ١٩٧٧ .

(٢) وهبه الزحيلي ـ آثار الحرب في الفقه الإسلامي ـ ص ٨٩ .

(٣) محمد الغزالي ـ دستور الوحدة الثقافية ص ٦٤ .

(٤) ابن تيمية ـ السياسة الشرعية في اصلاح الراعي والرعية ـ ص ١٣١ .

(٥) وهبه الزحيلي ـ آثار الحرب ـ ص ٩

(٦) محمود شلتوت ـ من توجيهات الإسلام ـ ص ٢٦٣ .

(٧) مقدمة ابن خلدون ـ ص ٢٣٥ .

(٨) أستاذ في كلية الحقوق الفرنسية ببيروت .

(٩) تفسير المنار جـ ١٠ ـ والوحي المحمدي للمؤلف ص ٣٠٨ .

(١٠) القانون والعلاقات الدولية ص ١٩٠ وما بعدها .

(١١ و ١٢) المصدر السابق ص ٤٥٣

(١٣) د . محمد عبد الله درار ـ نظرات في الإسلام ـ ص ١٩٢ .

(١٤) المصدر السابق ص ١٩٢ .

(١٥) د . محمد فتحي عثمان ـ الفكر الإسلامي والتطور ص ٢٥٦ ـ نقلاً عن مصادر أخرى .

(١٦) المصدر السابق نقلاً عن المقريزي في امتاع الأسماع ص ٣٠٧ – ٣٠٩ .

(١٧) نقلاً عن « بتلر » ـ فتح العرب لمصر ـ ص ١٧٢ – ١٧٤ .

(١٨) الفكر الإسلامي والتطور ص ٢٦٠ .

(١٩) نقلاً عن تاريخ الطبري ـ جـ ٥ ص ٥١ – ٥٢ .

(٢٠) نقلاً عن شكري فيصل ـ حركة الفتح الإسلامي ص ١٤٥ .

الفصل الرابع

النصوص .. قراءة ثانية

جميعاً تسلحوا بالنصوص : الذين قالوا ان القتال سبيل للدعوة إلى الله ، والقائلون بأنه سبيل لحماية دين الله ، الأمر الذي يدعونا لأن نتوقف عند هذه النصوص ، في قراءة ثانية ، متأنية ورشيدة .

وإذا كنا قد مررنا بمحاولة لطرح « المنهج » في قراءة السنة النبوية[1] ، فإن الموقف هنا يفرض علينا أن ننبه إلى أمرين :

ـ الأمر الأول يتعلق بمنهج قراءة الآيات القرآنية والأحاديث النبوية . ذلك أنه ليس مقبولاً بأي معيار علمي أو موضوعي أن تقرأ تلك النصوص منفصلة عن سياقها ، سواء سياق الآيات السابقة أو اللاحقة للآية المعنية ، أو السياق التاريخي للأحاديث النبوية . فعندما يجتزئ أحد من الناس عبارة « واقتلوهم حيث ثقفتموهم » أي وجدتموهم ، ثم يقول لنا ان هذا هو شعار الإسلام في التعامل مع غير المسلمين ، فلا بد أن نتشكك في علمه وغرضه . لأن السؤال الذي لا بد أن يخطر على بال أي باحث ساذج هو : هل هذه العبارة وردت في سياق حديث عن ميدان قتال ، أو سوق تجارية ، أو أي ميدان عادي في مدينة ناعسة ؟ هل هو وصف لاثنين يتقاتلان ، أم اثنين يتبايعان ويتزارعان ويتزاوران ؟!

في ضوء السؤال يجب أن يكون الحكم . إذا لم تكن العبارة في سياق قتال ، فالرجل على حق في اتهامه ، أما إذا لم يكن الأمر كذلك ، فالرجل جاهل أو مغرض ، أو الاثنين معاً !

ـ الأمر الثاني يتعلق بما يقال عن التفرقة بين الآيات المكية والمدنية . أي التي نزلت في مرحلة الدعوة ، وتلك التي نزلت في مرحلة الدولة ، والغالبية العظمى من المستشرقين بوجه أخص يتبنون هذه التفرقة ، ويؤسسون عليها نتائج عدة ،

أهمها أن الإسلام ـ ممثلاً في آيات القرآن ـ كان يجنح إلى المسالمة ومد يد العون إلى الآخرين في ظروف الضعف والدعوة . ولكن الموقف انقلب بعد الهجرة من مكة إلى المدينة حيث وضع النبي أسس الدولة ، وعقد المعاهدات وشن الغزوات ، في تلك المرحلة «المدنية» ـ يقولون ـ أصبحت آيات القرآن تجنح إلى التشدد والعنف .

يريدون أن يقولوا ـ باختصار ـ ان المسلمين تمسكنوا حتى تمكنوا ، بحسب التعبير الشائع !

إن قلة من الفقهاء من قال كلاماً يستدل منه على هذا المعنى ، واعتبروا أن آيات القتال التي نزلت في المرحلة المدنية نسخت الكثير مما قيل عن مسالمة الآخرين في المرحلة المكية .

والامام الشافعي على رأس هؤلاء ، فبعدما استعرض ظروف الهجرة والاذن بالقتال في الآية «اذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا ...» ثم ذكر الآية «قاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين» .. بعد هذا الاستعراض أضاف أنه «يقال نسخ هذا كله ، والنهي عن القتال حتى يقاتلوا والنهي عن القتال في الشهر الحرام ، بقوله عز وجل «وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة» [٢] .

وهذا القول مردود من عدة أوجه ..

ذلك أن هذا الفصل المفتعل بين الآيات المكية والمدنية ، ليس كما يصوره البعض .

فليس صحيحاً أن الآيات المدنية كانت دعوة إلى العنف واستعراضاً للقوة ، ولم يحدث «انقلاب» في التوجيهات القرآنية بمجرد الانتقال من مرحلة الدعوة إلى مرحلة الدولة . فالخيط واحد ، والمبادئ المقررة في السورة المكية لم يتخل عنها الإسلام في المرحلة المدنية . شاهدنا على ذلك نماذج عديدة من الآيات والتعاليم التي نزلت في تلك المرحلة الثانية ، بعد الهجرة من مكة إلى المدينة ..

من هذه الآيات قوله تعالى :

ـ لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي (البقرة ـ ٢٥٦) .

ـ قل يا أيها الناس إنما أنا لكم نذير مبين (الحج ـ ٤٩) .

ـ فاعف عنهم واصفح إن الله يحب المحسنين (المائدة ـ ١٣) .

ـ قل أطيعوا الله وأطيعوا الرسول ، فإن تولوا فإنما عليه ما حمل وعليكم ما حملتم ،وإن تطيعوه تهتدوا ، وما على الرسول إلا البلاغ المبين (النور ـ ٥٤) .

ـ وقل للذين أوتوا الكتاب والأميين أأسلمتم فإن أسلموا فقد اهتدوا وإن تولوا فإنما عليك البلاغ ، والله بصير بالعباد (آل عمران ـ ٢٠) .

ومن الآيات سورة التوبة ـ وهي من أواخر ما أنزله الله من سور ، قوله تعالى :

ـ وان أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله ، ثم أبلغه مأمنه (التوبة ـ ٦) .

إن تلك الآيات التي نزلت بعد أن « تمكن » المسلمون في المدينة ، تبطل دعوة « التلون » التي يتهم بها كثيرون من المستشرقين التعاليم الإسلامية[٣] إذ تنطلق الآيات من ذات المنطلق الرحب ، وتسير على ذات الطريق السوي ، الذي بدأته الرحلة في مكة . لا تشتم منها رائحة القوة ، ولا يلمع فيها بريق السيوف ، ولا تقطر دماً كما يزعم الزاعمون !

نعم إن التوجه العام للآيات مختلف ، فسمة التوحيد والتأسيس غلابة في الآيات المكية ، وسمة التشريع والبناء غلابة في الآيات المدنية ، إنما المسيرة واحدة ، والخط واحد . غاية ما هناك أن القرآن كان يدعو إلى السلام في ظروف وملابسات عادية توائمه ، ويأمر بالقتال في ظروف وملابسات استثنائية تحتمه[٤] . وهو مما لا يعيب المنطق الإسلامي أو يسيء إليه في شيء . اللهم إلا إذا كان قصد المروجين لتلك الفكرة يرمي إلى ما هو أبعد من المقابلة بين الآيات المكية والمدنية ، بحيث تقود في النهاية إلى الإيحاء بأن القرآن كتاب سياسة لا يستبعد المناورة ، وليس كتاب هداية يقوم على أسس وقيم راسخة لا تتغير ولا تتبدل .

أما القول بنسخ الآيات التي تنهي المسلمين عن البدء بالعدوان ، بالآية التي تقول وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ، فهو ما يحتاج إلى مراجعة ، ليس فقط لأن هناك فقهاء آخرين قالوا بأن هذا النهي محكم غير قابل للنسخ[٥] ، ولكن أيضاً لأن النهي عن البدء بالعدوان يمثل اتجاهاً عاماً في آيات القتال ، ينسجم مع المنطلقات الأساسية للتعاليم الإسلامية . فضلاً عن أن النهي في الموضع الذي نحن بصدده ، جاء مقروناً بتقرير أن الله سبحانه وتعالى «لا يحب المعتدين» وهو ما

ينبغي أن نأخذه على الإطلاق الذي ورد به في السياق . إذ ليس معقولاً أن يكون العدوان مذموماً في موضع أو مرحلة ، ومقبولاً في موضع آخر ومرحلة أخرى . وهو مما يتنزه عنه الله سبحانه وتعالى . وهو أيضاً مما يدعونا إلى رفض مقولة النسخ ، والتمسك بالنص على إطلاقه في النهي عن المبادرة بالعدوان .

أما الذين احتجوا في مقولة النسخ بأن بعض الآيات تدعو إلى القتال بصيغة مطلقة ، بينما البعض الآخر يدعو إلى القتال بصورة مقيدة ، فإن ذلك ليس برهاناً قاطعاً لأنه يوفق بين هذه الآيات بحمل المطلق على المقيد . على معنى أن الله أذن في القتال لقطع الفتنة وحماية الدعوة ، وتارة ذكره مقروناً بسببه وتارة ذكره مطلقاً اكتفاء بعلم السبب في آيات أخرى . ولو كان بين الآيات تعارض ، وكانت المتأخرة ناسخة للمتقدمة ، فلم يذكر السبب الذي من أجله أذن في القتال آخراً . وكيف تكون الآيات المقيدة منسوخة ، مع أن وجوب القتال لدفع العدوان مجمع عليه ؟[٦] .

تجربة في القراءة الرشيدة !

إننا لا نستطيع أن نتصدى بالمناقشة والإيضاح لكل ما يثار من لغط وأقاويل حول النصوص الداعية إلى الجهاد والقتال ، فربما كان ذلك موضعه في تفاسير القرآن وشروح الأحاديث النبوية ، إنما سنحاول فقط أن نتوقف عند نماذج من النصوص التي شاع استخدامها في كتابات الناقدين للإسلام والناقمين عليه ...

فالآية : وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله (البقرة ـ ١٩٣) ، من نماذج التوجيهات الإلهية التي يساء فهمها إذا قرئت بكلماتها وحدها ، دون النظر إلى سياقها . إذ أنها بصورتها هذه قد تفهم باعتبارها دعوة شاملة إلى قتال غير المسلمين جميعاً بغير تفرقة أو تمييز ، وتلك مغالطة كبرى ، تنكشف فور قراءتها في سياقها الطبيعي في سورة البقرة ..

في السياق تتوالى الآيات على النحو التالي : وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ، ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين ، واقتلوهم حيث ثقفتموهم ، وأخرجوهم من حيث أخرجوكم ، والفتنة أشد من القتل . ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه ، فإن قاتلوكم فاقتلوهم كذلك جزاء الكافرين ، فإن

انتهوا فإن الله غفور رحيم . وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ، ويكون الدين لله ، فإن انتهوا فلا عدوان إلا على الظالمين . (البقرة ـ ١٩٠ – ١٩٣) .

إن الصورة الآن أكثر وضوحاً ..

فهذه أول آية نزلت في القتال بالمدينة . كما يقول الطبري ، وطرفاها هم مشركو قريش والمسلمون . وموضوعها القتال في الأشهر الحرام . وأبرز وقائعها عدوان المشركين على المسلمين ، والهدف منها هو الاذن للمسلمين بالقتال في تلك الفترة ، ودعوتهم إلى الرد بقتل المعتدين أينما أدركوهم ، لا يصدهم عنهم حرمة الأرض وحرمة تلك الأشهر . فإن انتهوا عن القتال فكفوا عن المسلمين ، أو عن الكفر [٧] ، فإن الله يقبل منهم ويغفر لهم .

ثم أن هناك استطراداً هاماً خصصت له آية منفصلة ، وفيه يقول الله سبحانه للمسلمين : وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ... والعطف هنا على (قاتلوا) في الآية الأولى ، التي بينت بداية القتال ، إذ الدعوة للقتال ليس هدفها فقط رد العدوان وتأديب المعتدين ، وإنما هدفها الأهم هو : ألا يوجد شيء من الفتنة في الدين ، «أي حتى لا تكون لهم قوة يفتنونكم بها ويؤذونكم لأجل الدين ، ويمنعونكم من إظهاره أو الدعوة إليه» [٨] .

وهنا ينبغي أن لا تفوتنا ملاحظة أن التوجيه الإلهي نص على أن القتال ، في هذه الحالة ، «حتى لا تكون فتنة» ، وأن الله سبحانه وتعالى لم يقل : وقاتلوهم حتى يسلموا . والفرق كبير وهام بين الهدفين .

وزيادة في التأكيد والتنبيه ، يذكر الله سبحانه المسلمين بأنه إذا انتهى المشركون عما كانوا عليه من القتال والفتنة ، فلا عدوان بعد ذلك إلا على من كان منهم ظالماً بارتكابه ما يوجب القصاص . أي لا يحاربون عامة ، وإنما يؤخذ المجرم بجريمته .

ثم زاد الله سبحانه تعليل الاذن بالقتال بيانا ، ببنائه على قاعدة عادلة معقولة ، فقال تعالى : الشهر الحرام بالشهر الحرام . والحرمات قصاص ، فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم ، واتقوا الله واعلموا أن الله مع المتقين (البقرة ـ ١٩٤) .

هذا هو السياق الذي ورد فيه التوجيه القرآني : وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ،

ويكون الدين لله . وهو سياق يعطي قارئه انطباعاً مختلفاً تماماً ، عن ذلك الذي يتلقاه إذا قرئ التوجيه مبتوراً ، بعد انتزاعه من سياقه الذي أنزله الله في كتابه .

يتصل بهذا الموضوع آيات أخرى واردة في سورة الأنفال ، يقول فيها الله سبحانه وتعالى ..

قل للذين كفروا إن ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف ، وإن يعودوا فقد مضت سنة الأولين . وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين كله لله ، فإن انتهوا فإن الله بما يعملون بصير ، وإن تولوا فاعلموا أن الله مولاكم ، نعم المولى ونعم النصير (الآيات ٣٨ - ٤٠) .

إن سياق سورة الأنفال يتحدث في الآيات السابقة عن الكفار الذين يصرون على كفرهم عن سبيل الله وقتال رسوله والمؤمنين ، وما لهم في الدنيا والآخرة ، ثم ينتقل في الآيات التي بين أيدينا إلى بيان حكم الذين يرجعون عن الكفر ويدخلون في الإسلام ، وكان الموضوع مثاراً في عهد النبوة الأول ، هؤلاء يقرر الله سبحانه أنه يغفر لهم ، أما إذا عادوا إلى العداء والصد والقتال (فقد مضت سنة الأولين) ، أي يجري عليهم ما جرى على الأولين منهم ، الذين عادوا المسلمين وقاتلوهم[٩] .

وإذا حدث ذلك ، فإن التوجيه الإلهي هو : قاتلهم حينئذ أيها الرسول أنت ومن معك ، حتى تزول الفتنة في الدين بالتعذيب وضروب الإيذاء ، كما فعلوا فيكم عندما كانت لهم القوة والسلطان في مكة ، وحتى يكون الدين كله لله ، أي حتى لا يفتن أحد عن دينه ويكره على تركه ، أي أن يكون الناس أحراراً في الدين لا يكره أحد على تركه إكراهاً ، ولا يؤذى ويعذب لأجله تعذيباً .

والشرك هو المقصود بالفتنة ، وينقل البخاري عن أبي عمر قوله في الآية : وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ، فقد فعلنا على عهد رسول الله ﷺ ، إذ كان الإسلام قليلاً ، فكان الرجل يفتن في دينه ، إما يقتلوه وإما يوثقوه ، حتى كثر الإسلام فلم تكن فتنة .

ويشرح رشيد رضا رأي ابن عمر بقوله أن هذه الفتنة «قد زالت بكثرة المسلمين وقوتهم» فلا يقدر المشركون على اضطهادهم وتعذيبهم .

فإن انتهوا عن الكفر وعن قتال المسلمين ، فيجازيهم الله عليه بحسب علمه ، وإن اعرضوا عن سماع الدعوة ، واستمروا في عداء المسلمين وقتالهم ، فثقوا أيها

المسلمون أن الله هو ناصركم ومتولي أموركم ، فهو نعم المولى ونعم النصير ...

هل في هذه الآيات ما يستعدي المسلمين على أحد ؟

هل فيها ما يهدر حق أحد ؟

هل يفهم منها تحريض جيوش المسلمين على أن تطوف بالدنيا لتجبر الناس على الإسلام ؟!

إن مؤلف كتاب « لن نعيش ذميين »[١٠] يتبنى فكرة أن المسلمين يخيرون العالم بين الدين أو السكين ، ويستدل على ذلك بقوله تعالى : فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وخذوهم واحصروهم واقعدوا لهم كل مرصد فإن تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فخلوا سبيلهم (التوبة ـ ٥) .

والفهم المغلوط للآية ناشئ ـ أيضاً ـ عن بترها ، ليس فقط عن سياقها العام ، بل أيضاً عن طريق إسقاط شق من الآية ذاتها ، وسياق النص القرآني يقول فيه سبحانه وتعالى : فإذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم .. إلى آخر الآية ، وبعدها يتواصل التوجيه الإلهي : وان أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله ، ثم أبلغه مأمنه ، ذلك بأنهم قوم لا يعلمون (التوبة ٦) .

إن موضوع الحديث وسياقه يدوران حول مشركي قريش ، الذين كانوا قد نقضوا صلح الحديبية عهد الأمان الذي عقده معهم الرسول ﷺ لمدة عشر سنوات ، مما أعاد حالة العداء والحرب التي لم يخفها المشركون إلى ما كانت عليه قبل الصلح .

وإدراك هذه الحقيقة يزيل كل لبس أو شبهة ، فالتوجيه ليس عاماً كما يتصور البعض ، ولكنه يتصل بحالة نقض للهدنة من جانب الوثنيين في قريش التي تعني ـ حتى في الأعراف السائدة الآن ـ العودة إلى الحرب مرة أخرى . ومع ذلك ، فإن هذه الحرب ينبغي أن تظل في الحدود التي قررها الإسلام ، وعلى رأسها النهي عن بدء العدوان ، كما يقول صاحب تفسير المنار .

يؤكد ذلك نص الآية التالية «وان أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله ..» أي حيث يكون هناك عدوان فلا بد من الصد والرد بقوة ، وإن طلب بعضهم الأمان ، فاستجب واسمعه كلام الله ، ليس هذا فقط ، بل ليصطحبه المسلمون إلى حيث يبلغ مكاناً يشعر فيه بالسكينة والاطمئنان .

هل تعني هذه الصورة أن هناك أمراً عاماً بمطاردة غير المسلمين وقتلهم ؟!

قد يرد قائل : إذا كان المعنى غير مؤكد في هذا الموضع ، فهو ثابت ومؤكد ، فيما يسميه البعض «آية السيف» ، التي نسخت كل ما قبلها ، وفيها يقول الله سبحانه وتعالى : وقاتلوا المشركين كافة كما يقاتلونكم كافة (التوبة ـ ٣٦) .

وهذا القول مردود من وجهين ، وجه يدل عليه سياق الآية ، وهذا شطر واحد منها ، بينما نصها كما أنزل هو : ان عدة الشهور عند الله اثنا عشر شهراً في كتاب الله يوم خلق السماوات والأرض ، منها أربعة حرم ، ذلك الدين القيم ، فلا تظلموا فيهن أنفسكم ، وقاتلوا المشركين كافة كما يقاتلونكم كافة ، واعلموا أن الله مع المتقين .

وفي السياق يفهم أن الأمر متعلق بالقتال في الشهر الحرام ، وأن المعني به هو مشركو قريش من عبدة الأصنام .

الوجه الثاني في الرد على تلك الشبهة ، هو تفسير الآية ذاتها فالأمر بالقتال هنا ـ كما يقول ابن كثير ـ يحتمل أنه منقطع عما قبله ، وأنه حكم مستأنف ، ويكون من باب التهييج والتحريض . أي كما يجتمعون لحربكم إذا حاربوكم ، فاجتمعوا أنتم أيضاً إذا حاربتموهم وقاتلوهم بنظير ما يفعلون ، ويحتمل أنه أذن للمؤمنين بقتال المشركين في الأشهر الحرم ، إذا كانت البداءة منهم[11] ! كما قال تعالى : الشهر الحرام بالشهر الحرام والحرمات قصاص .

هل هذه حقاً مواصفات ترشيح الآية لكي تكتسب تلك الشهرة ، وتتداول باعتبارها «آية السيف» ؟؟

إن الذين يصرون على اتهام الإسلام ، يقدمون «دليلاً» آخر يتمثل في الآية : قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ، ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله ، ولا يدينون دين الحق من الذين أوتوا الكتاب ، حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون (التوبة ـ ٢٩) .

نعم ، إن هذه هي أول ما نزل في قتال أهل الكتاب ، وأن نزولها جاء متوافقاً مع اتجاه المسلمين إلى لقاء الروم في غزوة تبوك ، كما سبق القول عند استعراض موضوع الجزية .

لكن هذه دعوة لقتال فريق من أهل الكتاب ـ وليس كلهم ـ لهم مواصفات

خاصة ، نواقص أربعة حددتها «اللاءات» الواردة في الآية . «وهذه الأمور الأربعة التي أسند إليهم تركها هي أصول الدين الإلهي عند كل أمة[١٢] ، كما بينه الله تعالى في الآية : ان الذين آمنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين ، من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحاً ، فلهم أجرهم عند ربهم ، ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون (البقرة ـ ٦٢) .

«وقد أمر الله سبحانه وتعالى بقتال الذين لا يقيمون هذه الأمور الأربعة ، وذلك عندما يقوم السبب الشرعي لقتالهم[١٣] » أي عندما يمارسون في حق المسلمين عدواناً أو ظلماً . وهي القاعدة المقررة سلفاً ، والتي يقبل منطقياً أن تسجل في موضع أو اثنين ، وليست هناك ضرورة بعد ذلك للتنبيه إليها في كل موضع يذكر فيه موضوع القتال ، وخصوصاً إذا كانت تلك الآيات لاحقة في تاريخ النزول على القاعدة التي تقررت سلفاً .

وما تعرضت له الآيات القرآنية من سوء فهم ، تعرضت له الأحاديث النبوية بنفس المقدار ...

أربعة أحاديث نبوية

وسنكتفي هنا باستعراض المدلول الحقيقي لأربعة من تلك الأحاديث ، لا يكاد يخلو بحث في موضوع علاقة المسلمين بغيرهم من اشارة إلى أحدها أو كلها .

في هذه الأحاديث يقول النبي عليه الصلاة والسلام :

ـ أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله ، وأن محمداً رسول الله ، ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة ، فإن فعلوا ذلك ، عصموا من دماءهم وأموالهم إلا بحق الإسلام ، وحسابهم على الله ـ متفق عليه .

ـ بعثت بين يدي الساعة بالسيف حتى يعبد الله تعالى وحده لا شريك له ، وجعل رزقي تحت ظل رمحي ، وجعل الذل والصغار على من خالف أمري ـ رواه أحمد وأبو يعلى في مسنده والطبراني .

ـ من مات ولم يغز ولم يحدث نفسه بالغزو ، مات على شعبة من نفاق ـ رواه مسلم .

ـ الجنة تحت ظلال السيوف ـ رواه البخاري .

وحديث «أمرت أن أقاتل الناس ..» إذا فهم باعتباره دعوة إلى قتال كل أهل الأرض حتى ينطقوا بالشهادتين ، فإن ذلك يعد ظلماً للإسلام ما بعده ظلم ، فضلاً عن أن ذلك المعنى يهدم كل الدعائم التي أقامها القرآن ليؤسس تلك الجسور مع غير المسلمين .

وحقيقة الأمر أن المعني بالناس هنا ليس كل البشر ، وإنما هم جماعة من البشر ، وهو المعنى المستخدم في بعض آيات القرآن ، مثل قوله تعالى : الذين قال لهم الناس إن الناس قد جمعوا لكم فاخشوهم (آل عمران ـ ١٧٣) وهو سياق يستحيل فيه عملياً أن تستقبل كلمة «الناس» باعتبارها كل خلق الله ، وكذلك الحال بالنسبة للحديث النبوي الذي نحن بصدده . وثمة اتفاق بين جميع المسلمين على أن المراد بالناس (في الحديث) هم مشركو جزيرة العرب بوجه خاص[١٤] لأن غيرهم من أهل الكتاب ومشركي غير العرب حكمهم يخالف ما جاء في الحديث ، ذلك أنهم يقاتلون عندما يتوفر السبب الشرعي لذلك ، حتى يسلموا أو يدفعوا الجزية . وإذا كان المراد من الناس مشركي العرب خاصة ـ وهؤلاء حالهم من العدوان على المسلمين والدعوة غير مجهولة ـ فالحديث لطائفة خاصة ، والقتال فيه لدفع الشر لا للدعوة . ولو كان للدعوة لكانوا هم وغيرهم سواسية .

وحديث «بعثت بين يدي الساعة بالسيف ..» ، ليس مقطوعاً بصحته ، الأمر الذي دعا الامام البخاري لأن يذكره في باب الجهاد ، ويعتبره حديثاً معلقاً ، أي لا تتوفر له شروط صحة الإسناد . وإن كان الاتجاه الغالب بين أهل الحديث يرجح أنه صحيح . وفي «فيض القدير» شرح له يقول ان المقصود بعبارة بعثت بين يدي الساعة بالسيف هو أن سيف الإسلام إنما يشهر لإحقاق الحق . «وجعل رزقي تحت ظل رمحي» تعني أن غنائم الحرب أحلت لي ، وكانت لا تحل لأحد من قبلي ، بحسب منطق ذلك الزمان . وجعل الذل والصغار على من خالف أمري ، أي على كل من عادى الحق وانحاز إلى الباطل[١٥] .

وفي شرح معاصر للحديث أنه يعني : أن سيف الإسلام حاضر للقتال في سبيل الله كلما دعي إلى ذلك . وأن مصير الشرك والوثنية هو الهزيمة والامتثال لأحكام الله وتعاليمه[١٦] . وأن الشق الأخير المتعلق بالغنائم خاص برسول الله ، الذي أبيح له أن يأخذ نصيباً منها .

وهذا الحديث يفهم خطأ إذا عزل عن الموقف الإسلامي الأصيل من قضية الحرب والسلام ، الذي تحدده نصوص القرآن الكريم بالدرجة الأولى . وهي النصوص القاطعة في منع العدوان وإشاعة السلام . وفي كل الأحوال ، فينبغي أن يوضع في إطار الإعلان عن القوة التي تحمي الحق وتصد عنه كل عدوان .

والمنطق الذي ينبغي أن نقرأ به هذا الحديث النبوي ، هو ذاته الذي ينبغي أن نفهم به عبارة السيد المسيح في الإصحاح العاشر من إنجيل متى : «ما جئت لألقي سلاماً بل سيفاً » . إذ لا يمكن أن يزعم زاعم أنها دعوة لقتال العالم ومخاطبته بالسيف . وهو ما تقطع بكذبه التعاليم الأساسية للديانة المسيحية . وإنما يقضي الإنصاف أن نستقبل هذه العبارة باعتبارها تلويحاً من جانبه بأن القتال في سبيل الدفاع عن العقيدة يظل وارداً إذا لزم الأمر .

أما حديث «من مات ولم يغز ولم يحدث نفسه بالغزو ..» فلنا أن نتكلم فيه من زاويتين : ـ الزاوية الأولى أن الحديث يتناول حالتي القتال في سبيل الله ، ونية القتال في سبيل الله ، وكل مسلم غيور على دينه لا بد وأن يداعب خياله ذلك الحلم العظيم الذي يلهب المشاعر ويؤججها ، وهو أن يلقى ربه شهيداً مع النبيين والصديقين .. حتى ان النبي ذاته تمنى تحقيق هذا الحلم ، وهتف قائلاً «والذي نفس محمد بيده ، لوددت أني أغزو في سبيل الله فأقتل ، ثم أغزو فأقتل ، ثم أغزو فأقتل ـ رواه مسلم .

إن الحديث لا يدين كل مسلم لا يقاتل في سبيل الله ، الأمر الذي قد تشتم منه رائحة التحريض التي يحاول البعض اصطيادها من السياق ، ولكنه يدين أيضاً من لم يراوده خاطر الغزو ، حتى وإن لم يقاتل . الأول يتهم في إيمانه لأنه تقاعس عن النداء ـ إذا كان مكلفاً ـ والثاني يتهم في إيمانه لأنه بإسقاطه الأمر من وعيه كلية يبرهن أنه على غير استعداد للتضحية دفاعاً عن عقيدته .

وذلك لا يعد تحريضاً ولا تهييجاً ، ولكنه نوع من التربية السامية التي تغرس في أعماق المسلم قيم الفداء والتضحية وبذل النفس والنفيس دفاعاً عن دينه .

ـ الزاوية الثانية أن هذا الحديث الذي لا نرى فيه وجهاً لاستثارة المسلمين على غيرهم ـ يعتبره بعض فقهاء المسلمين منصباً فقط على المرحلة الأولى في الدعوة الإسلامية ، فقد ورد نصه في صحيح مسلم[١٧] مشفوعاً بتعقيب يقول : قال

ابن سهم قال عبد الله بن المبارك ان ذلك كان على عهد رسول الله .

أما قوله عليه السلام : الجنة تحت ظلال السيوف ، فقد نكتفي في شأنه بما قرره العسقلاني في شرحه[18] حيث أوضح أنه «أفاد الحض على الجهاد والاخبار بالثواب عليه والحض على مقاربة العدو ، واستعمال السيوف والاجتماع حتى الزحف ، حتى تصير السيوف تظلل المقاتلين .. وقال ابن الجوزي ان الجنة تحصل بالجهاد . وقال المهلب : في هذه الأحاديث جواز القول بأن قتلى المسلمين في الجنة .

إن الحديث لم يقل ان السيف طريق وحيد للجنة . ولم يقل لا تقتلوا حتى تنالوا رضا الله سبحانه وتنعمون بالنعيم في الآخرة ، ولكنه فقط «أفاد الحض على الجهاد» مثل أحاديث أخرى منسوبة إلى الرسول يقول فيها : السيوف مفاتيح الجنة ـ السيوف أردية المجاهدين[19] .

ثم إن المناسبة هنا لها أهميتها ، وكون الحديث قيل في إطار التعبئة لمعركة أمر وارد بل ربما مرجح ، خصوصاً وأن العسقلاني يذكر وهو يعدد مصادر الحديث ، أنه قد رواه عمر بن شعبة عن أويس ، فبين أن ذلك كان يوم الخندق .

ومع ذلك ، فإذا ثبت أن الحديث صدر عن الرسول في غير ظروف غزوة الخندق ، فإنه ينبغي ألا نسقط من أذهاننا أن المرحلة المدنية كانت بمثابة حالة حرب دائمة بالنسبة للدعوة الإسلامية الوليدة .

تلك نماذج من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية التي يساء تأويلها اتهاماً للإسلام وانتقاصاً منه ، نسوقها للذين يتحرون الحقيقة بإنصاف وإخلاص . أما الذين يتعمدون تجاهل الحقيقة أو إخفاءها ، فهؤلاء لن يجدي معهم شرح ولا إيضاح .

لكني قد بلغت ، اللهم فاشهد .

الهوامش

(١) انظر فصل « شبهات وأباطيل » .

(٢) الام جـ ٤ ـ ص ٨٤ .

(٣) نذكر هنا أن السير توماس أرنولد قد خالف الاتجاه العام للمستشرقين في هذه النقطة وأوضح الموقف الحقيقي للإسلام ازاءها في كتابه « الدعوة إلى الإسلام » ص ٢٧ و ٢٨ .

(٤) د . محمد عبد الله دراز ـ نظرات في الإسلام ص ١٩٥ .

(٥) محمد رشيد رضا ـ الوحي المحمدي ـ ص ٣٠٨ .

(٦) عبد الوهاب خلاف ـ السياسة الشرعية ـ ص ٧٦ .

(٧ و ٨) محمد عبده ـ تفسير القرآن الكريم ـ الأعمال الكاملة للإمام ـ تحقيق محمد عماره ـ ص ٤ ـ ص ٤٩٠ ـ ٤٩١ ـ ٤٩٢ .

(٩) محمد رشيد رضا ـ تفسير المنار جـ ٩ ص ٥٥٢ .

(١٠) أمين ناجي ـ لن نعيش ذميين ص ٣٥ .

(١١) مختصر تفسير ابن كثير جـ ٢ ص ١٤٢ .

(١٢ و ١٣) تفسير المنار جـ ١٠ ص ٢٤٩ .

(١٤) عبد الوهاب خلاف ـ السياسة الشرعية ص ٦٦ .

(١٥) فيض القدير للمناوي ـ جـ ٣ ص ٢٠٣ .

(١٦) د . وهبة الزحيلي ـ آثار الحرب في الفقه الإسلامي ـ ص ١٠٥ .

(١٧) صحيح مسلم ـ جـ ٦ ص ٤٩ .

(١٨ و ١٩) أحمد بن حجر العسقلاني ـ فتح الباري بشرح صحيح البخاري جـ ٦ ص ٣٣ .

المحتويات

صفحة

صفحة

رقم الإيداع : ١٩٩٠/٤٣٤٢
I.S.B.N.
977-09-0001-X

مطابع الشروق
القاهرة ٨٠ شارع سيبويه المصرى ـ ت.٤٠٢٣٣٩٩ ـ فاكس:٤٠٣٧٥٦٧ (٠٢)
بيروت : ص.ب ٨٠٦٤ ـ هاتف : ٣١٥٨٥٩ ـ ٨١٧٢١٣ ـ فاكس : ٨١٧٧٦٥ (٠١)





* لا يستطيع أحد أن ينكر أن ثمة أزمة ثقة تشوب العلاقات بين المسلمين وغير المسلمين. وأن هذه الأزمة محصلة لتراكمات كثيرة، تاريخية ومعاصرة، بعضها تم بطريق الصدفة والخطأ، وبعضها وقع عمداً وبسوء قصد.

* ولا سبيل إلى تخطى هذه الأزمة إلا بمواجهة أسبابها، بأقصى قدر ممكن من الصراحة والشجاعة والحسم.

* فنحن نواجه موقفا يتهدد المسلمين وغير المسلمين، والاستسلام له سيقود الجميع إلى قاع اليَم، والسكوت عليه اشتراك فى الجريمة يقترب من التواطؤ والتستر، وليس أمامنا - إذا أردنا لأنفسنا بقاءً واستمراراً - إلا أن نستجمع القوى، ونتشبث بما تبقى من خير وعقل لدى هذه الأمة، لنثبت ونقاوم ونمسك بالزمام قبل أن يفلت.

* وغاية ما يطمح إليه هذا الكتاب أن يسهم - مع ما سبقه من كتابات - فى إضاءة الطريق أمام أبناء هذه الأمة، مسلمين وغير مسلمين، ليتبينوا بوعى مواضع خطاهم، ويلملموا شتاتهم المبعثرة، وطاقاتهم المهدورة، تكريسا لأواصر المودة والرحمة، وانطلاقا نحو مستقبل يسع الجميع، ويسعد فيه الجميع.

دار الشروق

القاهرة : ٨ شارع سيبويه المصرى - رابعة العدوية - مدينة نصر
ص. ب ٣٣ البانوراما - تليفون : ٤٠٢٣٣٩٩ - فاكس : ٤٠٣٧٥٦٧ (٢٠٢)
بيروت . ص. ب : ٨٠٦٤ هاتف : ٣١٥٨٥٩ - ٨١٧٢١٣ - فاكس : ٨١٧٧٦٥ (٩٦١)